Einige Schriften von Karl Ballmer werden Ihnen hier zur Ansicht zur Verfügung gestellt.

Bei dieser Datei ist die Druckfunktion deaktiviert.

Sie können auf Wunsch gegen eine Gebühr zugunsten des Verlages eine druckbare, persönliche Version erhalten. Senden Sie dazu eine Email an bestellung@menschenkunde.com (bitte klicken). Geben Sie bitte Ihren Namen an. Sie erhalten ein Zugangspaßwort, das auf dem Namen beruht.

Ich empfehle Ihnen aber die Bestellung der gedruckten Schriften.

Herausgeber sind:

1. Verlag Fornasella
Otto Gessner, CH-6863 Besazio,
Telefon / Fax 0041-91-64 63 787,
E-Mail otto.gessner@bluewin.ch
Die Schriften des Verlags Fornasella sind nur direkt zu bestellen!

2. Edition LGC
(Dort weitere Hinweise)
Über Amazon Bücher von LGC hier bestellen!

Freitag, 27. April 2007

KARL BALLMER

DEUTSCHTUM UND CHRISTENTUM IN DER THEOSOPHIE DES GOETHEANISMUS

1935

Quelle

LOUIS WERBECK
zum Gedächtnis

Diese in Hamburg im Jahre 1935 entstandene Schrift Karl Ballmers erscheint als Erstausgabe mit der Erlaubnis der Inhaberin der Autorrechte an seinem Nachlaß, Frau Katharina Ballmer, herausgegeben von Hans Gessner, CH 6863 Besazio (Schweiz).

INHALT

Vorbemerkung 1

I Christentum als Tradition und Christentum als gegenwärtige Begründung. 5

II Front gegen den Theismus 25

III Die «Philosophie der Freiheit» als Analyse des Christus-Bewußtseins 34

1. Die «Philosophie der Freiheit» als Metaphysik 38
2. «Die Philosophie der Freiheit» als Ethik...48

IV Christus und die Zeit, 61

Personenverzeichnis 77

Vorbemerkung

Angesichts der Erstausgabe dieser im Jahre 1935 von *Karl Ballmer* in einer bestimmten Situation unter dem Titel: *«Deutschtum und Christentum in der Theosophie des Goetheanismus»* verfaßten Schrift kann sich die Frage erheben, ob der Zeitpunkt zu dieser Veröffentlichung richtig gewählt sei. Die damaligen Geschehnisse, in welche Ballmer sein Wort hinein zu sprechen gedachte, verurteilten ihn zum Verstummen. - Haben *heute* seine Gedanken über Deutschtum und Christentum eine Bedeutung?

In der Zeit der nationalsozialistischen Revolution oblag er in seiner damaligen Wahlheimat Hamburg - er lebte dort von 1922 bis 1938 - dem intensiven Studium der Geisteswissenschaft Rudolf Steiners. Um sich diese in bezug auf die Welt zu erarbeiten, machte er sich mit dem ganzen Umfang des Geisteslebens jener Jahrzehnte bekannt, aufmerksam alle Neuerscheinungen verfolgend und vom anthroposophischen Wissen her die Geschehnisse zusammenschauend. Außerdem stand er als Maler inmitten des Künstlerkreises der Hamburger Sezession, als geistiger Anreger und Schaffender.

Seine schöpferische Tätigkeit als Denker sieht er durchaus parallelgehend derjenigen als Maler. Er äußert sich darüber in einem Aufsatz . «Ich glaube mir das objektive Urteil erlauben zu dürfen, daß ich kein sog. Intellektueller bin. Ich gelange aus spezifisch künstlerischen Grund- Erlebnissen zur Philosophie. In der Philosophie sehe ich ein Mittel, primär geistig-künstlerische Erlebnisse zu objektivieren. Ich empfinde die Beherrschung der philosophischen *Begriffs* -Technik als vollständiges Analogon zur Beherrschung der Mittel, über die der Maler bei der Ausführung eines Bildes verfügen muß, also im weitesten Sinne der Mal-Technik.»

Mit dieser Auffassung steht im Einklang, was Rudolf Steiner am 29. I. 1918 aussprach (Zyklus 48,2,3)

> *«... eine Weltanschauung wird es geben, welche gerade die aus der Geisteswissenschaft hervorgegangene sein wird, so sehr man das [7] auch heute noch nicht durchschauen kann; eine Weltanschauung wird es geben, welche aus einem gewissen menschlichen Erkenntnisbedürfnis* menschliches *Empfinden der Welt und* künstlerisches *Empfinden der Welt in einer höheren Synthese und Harmonie vereinigen wird. Darin wird viel mehr Hellsehen sein, von denn heute mancher Mensch träumt, - aber eben nur träumt.»*

Besonderes Interesse widmete Ballmer der Theologie, die durch die nazistische Umwälzung zur Stellungnahme gezwungen wurde. Die Par-

tei bekannte sich in ihrem Programm zu einem positiven Christentum ohne Bindung an eine Konfession. Die Frage nach dem Christentum sowohl wie auch die nach dem Deutschtum war dadurch aufgeworfen. In dieser Situation wollte er mit seiner Schrift ins Licht setzen, wie in Rudolf Steiners Theosophie des Goetheanismus die zwei scheinbar nicht miteinander zu vereinigenden Strömungen des deutschen Idealismus und dessen, was an christlichem Gehalt im deutschen Volke lebt, in einer Neuschöpfung aufgehoben zu einer erhöhten Einheit werden. Anthroposophie ist weder traditionelles Christentum noch Pantheismus im Sinne des deutschen Idealismus. - Der Nationalsozialismus agitierte mit einem ganz verzerrten sogenannten Deutschtum und hatte mit Christentum nichts zu tun.

Goethe, an den Rudolf Steiner anknüpfte, ist gerade dadurch der Repräsentant echten Deutschtums, daß er zugleich ein umfassender Menschheits-Repräsentant ist. Seine Methode ist die des Künstlers auch in der Naturforschung, und entspricht denn, worauf es beim künstlerischen Schaffen ankommt: er betrachtet das Einzelne immer im Hinblick auf das *Ganze* und vermag die Teile in ihrem gegenseitigen Verhältnis und ihrem Bezug zum Ganzen zusammenzuschauen. Daß Goethe den beobachtenden und denkenden Menschen mit der Welt in untrennbarer Einheit verbunden dachte, macht seine Überlegenheit aus gegenüber der Einseitigkeit jener Wissenschaft, die den Menschen aus ihrem Weltbild weglassen zu können oder zu müssen vermeint. Was er als ‹Gott-Natur› bezeichnet, ist ein begrifflich unscharfer, pantheistischer Ausdruck; sein gesunder Erkenntnis-Instinkt führte ihn aber in der Richtung, in der weiterschreitend Rudolf Steiner zu der Erkenntnistheorie seines Frühwerks gelangte, welche die Art von Goethes Forschung in scharf umrissene Begriffe faßte. Hier weiß der verantwortlich Denkende, daß [8] der Menschen-Begriff identisch ist mit dem höchsten Begriff des Erkennens, Solches Erkennen ist mehr als eine nur logische Angelegenheit. «Die Philosophie Steiners», lesen wir bei Ballmer, «erfrägt das Urwesen nicht im Stil der Ontologie als das Sein. Die Seins-Frage ist die Frage der vorchristlichen, heidnisch-griechischen Philosophie. Im Zuge der Christianisierung der Philosophie ist zu fragen nach demjenigen Urwesen, das nicht nur *ist*, sondern als das, was es ist, auch *erscheint*. In der Selbstanschauung des übersinnlichen Menschen erscheint das Urwesen, das ‹Sein› der Ontologie, als der übersinnliche Mensch. Das ‹Sein› ist ebenso die oberste Kategorie der *heidnischen* Philosophie, wie der übersinnliche Mensch – Christus – die oberste Kategorie und das *neue* Wahrheitskriterium der zur Theosophie erhöhten Philosophie des Goetheanismus geworden ist.»

Damals verhinderten die Umstände eine Veröffentlichung. Es ist also heute wohl berechtigt und notwendig, diesen Beitrag Ballmers, der auf den Kern der Dinge geht, vorzulegen. Die äußeren Umstände sind heute verändert, die zu lösenden Probleme im Grunde dieselben. Ballmer weist in die Richtung, in der die heutige entmenschte Naturwissenschaft zu der spirituellen Wissenschaft hingeführt werden kann, so wie das als Forderung in ihr selbst veranlagt ist, so daß in der Geisteswissenschaft Rudolf Steiners das Wesen der Welt als das Wesen des M e n s c h e n erkannt wird

Im September 1966 *Hans Gessner*

I
Christentum als Tradition und Christentum als gegenwärtige Begründung.

Der von nicht geringen Leidenschaften genährte Kampf zwischen Deutschtum und Christentum wird unter Voraussetzungen geführt, die nicht stichhaltig sind. Es wird unterstellt , daß die theologisch-kirchliche Form des Christentums, obschon sie ihre Potenz ausschließlich aus der Bewahrung einer *Tradition* hat, die heute repräsentative und maßgebliche Gestalt des Christentums sei. Diese Unterstellung soll hier als falsche bestritten werden.

Die kirchlich geleitete Theologie vertritt die folgende Anschauung vom Christentum: Sie weiß in der geschichtlichen Vergangenheit die einmalige Offenbarungshandlung Gottes. Gott selbst nahm die Gestalt eines sinnenfälligen Menschen an und bewirkte durch seine freie Tat der Gnade und der Liebe, indem er einen menschlichen Tod erlitt, die entscheidende Wendung im Verhältnis der Menschen, als seinen Geschöpfen, zu IHM. Die Vorgeschichte der Offenbarungstat und das Offenbarungsereignis als das Mysterium des Todes auf Golgatha samt den Zeugnissen, Lehren und Prophetien der Apostel sind geschildert und niedergeschrieben im Alten und Neuen Testament.

Das Priestertum der evangelischen Kirche erkennt in dem Buche der Bibel die einzige Legitimation für das Amt der Verkündigung des Christus. Die evangelische Kirche ist ausdrücklich Verkünderin des Wortes Gottes, das ist eben des in der Bibel niedergelegten Wortes Gottes. Die evangelische Theologie lehnt jede andere Erkenntnisquelle ab. Sie lehnt insbesondere ab, daß neben der Bibel auch das natürliche Vernunftvermögen etwas über das Wesen und Wirken des dreieinigen Gottes auszusagen vermöge.

Im Gegensatz zur evangelischen rechnet die katholische Lehre – innerhalb bestimmter Grenzen – mit dieser Möglichkeit theologia naturalis. Aber auch auf dem Felde des Protestantismus [10] finden immer wieder neue Anläufe statt, neben dem reinen Glauben auch der Vernunft ihr Betätigungsfeld zum Verständnis des göttlichen Wirkens zu sichern.

In der Gegenwart entsteht aus dem Erlebnis des geschichtlichen Geschehens das Bedürfnis, die Geschichte zu befragen nach dem unmit-

telbaren Wirken Gottes in den großen geschichtlichen Ereignissen. Für den konsequenten evangelischen Biblizismus ist dies schlechterdings unmöglich. Es sind indessen nicht nur die ‹Deutschen Christen›, die von einer Erkenntnis des gegenwärtigen Wirkens Gottes in der Geschichte, glauben sprechen zu können; vielmehr möchte ein sehr großer Teil der gegenwärtigen protestantischen Theologen- und Pfarrerschaft geneigt sein, außer der Bibel auch Volkstum und Geschichte zum mindesten für göttliche Setzungen, wenn nicht für unmittelbare göttliche Offenbarungen zu nehmen. Den reinen, konsequenten, evangelisch-kirchlichen Standpunkt dürfte nur eine kleine Gruppe von Theologen unter der Führung von Karl Barth einnehmen.

Zum gegenwärtigen innertheologischen Gegensatz gibt es einen Präzedenzvorgang größten Stils in der Klassikerzeit des vorigen Jahrhunderts als den Konflikt zwischen christlicher Theologie und deutscher idealistischer Philosophie. Die von Kant eingeleitete Gedankenerhebung des deutschen Geistes gründet auf der Emanzipierung von jeder autoritär kirchlichen Bindung und stellt das autonome Denken statt auf Gott auf die ihm eigene logische Gesetzmäßigkeit. Die Grenzsetzungen Kants hinderten Fichte, Schelling, Hegel nicht, ihre kühnen Gedanken- und Weltanschauungssysteme aufzustellen Diese Systeme bemühen sich zwar, das Christentum in ihr Weltbild einzubauen; aber vor den strengen Kriterien der verantwortlichen kirchlichen Theologie ist solche Bemühung nicht haltbar. Eine im Jahre 1927 erschienene berühmte Schrift von Helmut Groos «Der deutsche Idealismus und das Christentum» hat in leidenschaftsloser und uninteressierter Weise das Fazit des Verhältnisses der beiden Größen gezogen. Groos' vergleichende Phänomenologie kommt zu dem wohldokumentierten Resultat: *entweder* Christentum *oder* Idealismus! In der Tat: das Christentum kennt keine Autonomie des Menschengeistes, es weiß den Menschen und seinen Geist in keiner anderen Weise denn als *Geschöpf* Gottes; der deutsche Idealismus aber hat sein Fundament Inder Autonomie des selbstbewußten Ich.

[11]

Das Christentum kennt nicht die Einheit aus göttlicher und menschlicher Vernunft , der deutsche Idealismus aber kann keinen Gottesgeist anerkannte als den der menschlichen Vernunft immanenten. Das Christentum läßt die *Erlösung* der Menschheit bewirkt sein durch eine objektive göttliche Tat, an der der geschaffene Mensch kein Verdienst hat; Der Idealismus aber setzt an die Stelle der Fremderlösung die Selbsterlösung des Menschen. Das Christentum richtet über dem Menschen und über der Menschheitsgeschichte als Heilsgeschichte das Gericht auf, bei dein Gott eine Neue Erde und einen Neuen Menschen schaffen wird; die christliche Prophetie begrenzt die Geschichte in end-

licher Zukunft mit der Wiederkunft Christi; aber der deutsche Idealismus kennt (nach Groos) entweder kein Entwicklungsziel (Goethe), oder verlegt es in die Unendlichkeit, wo es nie erreicht wird (Kant), oder betrachtet das Ziel als schon erreicht (Hegel).

Die Parole «Christentum *oder* Idealismus» wird zur ernsten Schicksalsfrage. Die unparteiische Phänomenologie der Groos'schen Schrift ergibt: Schiller, Goethe, Herder, Fichte, Schelling, Hegel , Schleiermacher – obzwar sie nicht als äußerlich erkennbare Feinde des Christentums auftreten - sind Versucher und Verderber des Christentums.

Es bedeutet für, die Einheit der deutschen Geisteskultur eine schwerste Gefahr, daß die wertvollsten Leistungen des deutschen Gedankens von der evangelischen Kirche nicht anerkannt, geschweige denn assimiliert werden können. Die Entwicklung ist in einer Weise fortgeschritten, daß heute auch für eine Schleiermachersche Vermittlungstheologie kein Raum ist. Ein katholischer Beobachter schrieb bei Erscheinen des Werkes von Groos in den «Stimmen der Zeit»:

> *«Im Zusammenhang der neueren Forschung (Groos) betrachtet, sind die Gegensätze von Idealismus und Christentum bis zur äußersten Diastase vorgetrieben, Auf der einen Seite steht der Idealismus als durch und durch monistisch aufgebautes Gebilde, auf der anderen das Christentum als ebenso durch und durch dualistisches System. Es kann kein Paktieren zwischen beiden geben, es kann keine Auswechslung einzelner Elemente stattfinden, es kann nicht einmal Friede zwischen beiden sein; es folgt die unerbittliche Notwendigkeit eines gegenseitigen Kampfes bis zur Vernichtung.» (Friedrich Muckermann, S. 7)*

Reichlich zweideutig ist die Rolle, [12] die *Muckermann* dem Katholizismus im Kampf um die deutschen Klassiker zuweist: «Und so kommt heute der Katholizismus dazu, unsere deutschen Klassiker zu retten vor denn Scheiterhaufen, den gegen seine Absicht ein Protestant (Groos), der sie bewundert, für sie und den ganzen deutschen Idealismus aufschichtet. - Mögen Kant, Goethe, Herder, Schiller, Fichte, Schelling, Schleiermacher und Hegel sich auch noch so bewußt ihr eigenes Reich jenseits der christlichen Gemeinschaft bauen, sie können es, so sagt sich der Christ, gar nicht so einrichten, daß es im Wahrheits- und Wertsinne nicht doch wieder zu jenem Reiche gehören muß, das eben das Reich aller Wahrheit und Werte ist. - Wir können uns in der Überzeugung, daß wir die Wahrheit haben, und zwar die absolute Wahrheit, nicht darein finden, daß es vollkommen außerhalb unseres Weltbildes noch ein anderes gebe mit eigener Wahrheit und eigenem Wert.» Diesen doch nur dokumentarisch belangvollen Behauptungen fügt Muckermann an anderer Stelle hinzu: «Ja, wir rüsten uns eben, Goethe und den deutschen Idealismus, den fast die gesamte

neuere Goetheforschung, soeben noch Helmut Groos, als in der Wurzel unchristlich hinstellen, als absolutes Heidentum, für den Katholizismus zu retten.» Eine merkwürdige Therapie und Rettung, die dem so schwer leidenden Patienten, denn deutschen Geist, - das Herz aus denn Leibe reißt!

Die kirchlich geleitete evangelische Theologie führt seit einem Jahrzehnt einen harten lind strengen Kampf gegen die ‹Anmaßung› des Idealismus. Einer der Wortführer in diesem Kampfe ist Gogarten – und es mag als paradoxes Kuriosum gewertet werden, daß Gogarten heute auf Seiten derjenigen Theologen steht, die in Staat und Volkstum göttliche Schöpfungen zu erkennen behaupten. Es gehört einige Dialektik dazu, nachzuweisen und glauben zu machen, daß dies nicht - philosophischer Idealismus sei.

Das Zerwürfnis zwischen Vernunft und Glaube, zwischen philosophischer Erkenntnis von Volkstum und Geschichte und kirchlich-theologischer Autorität, zwischen Deutschtum und Christentum darf sich nicht zur Gefährdung des deutschen Schicksals auswachsen!

Es ist berechtigt, auf eine Strömung des deutschen Geisteslebens hinzuweisen, die in die Problematik sowohl der evangelischen Theologie wie des unvollkommenen deutschen Idealismus [13] *nicht* verstrickt ist, und als verantwortliche produktive deutsche Philosophie in ein positives Verhältnis zum ‹Christentum› tritt. Diese Strömung kann als Goetheanismus bezeichnet werden. Ihr Interpret, Rudolf Steiner, sieht in der Weltanschauungsmethode Goethes eine Auferstehung der Philosophie des *Thomas von Aquino*. Die gleiche philosophische Grundhaltung, aus welcher die mittelalterliche Scholastik sich um das Verständnis der Offenbarung oder Über-Natur bemühte, tritt bei Goethe in den Dienst der Erkenntnis der wirklichen *Natur*. Der Thomismus Goethes vollzieht eine Frontänderung von der Übernatur zur wirklichen erfahrbaren *Natur*.

Goethes wissenschaftliche Leistungen erfreuen sich keiner besonderen Aufmerksamkeit bei den modernen Vertretern der Wissenschaft. Goethe ist indessen nicht zu beurteilen nach seinen zufälligen wissenschaftlichen Einzelentdeckungen. Dagegen bedeutet er ein einzigartiges geistesgeschichtliches Ereignis durch die Methode seiner wissenschaftlichen Natur- und Welterkenntnis, Diese Methode hat den gleichen einheitlichen Ursprung mit dem Tun und Schaffen Goethes als Dichter und Künstler, sie macht den vollen Umfang und Reichtum der Empfindungs- und Geistesfähigkeit des Menschen, macht den sich erst zum Erkenntnisinstrument bereitenden Menschen zum zentralen Organ alles Weltverstehens.

Neben Goethes ‹Thomismus› muß die wissenschaftliche Methode *Kants* wie eine Ent-Menschung der wissenschaftlichen Vernunft erscheinen. Kant glaubt, daß in dem menschlichen Denken schon dadurch universelle Weltgesetzlichkeit zur Offenbarung komme, weil das Denken *logisches* Denken ist. Das Denken im Sinne Kants erscheint als eine Apparatur generell gültiger logischer Gesetzmäßigkeit, der gegenüber der psychologische Träger dieses Denkens keine Bedeutung hat. Einem Thomas von Aquino – und mit ihm noch der gegenwärtigen katholischen Philosophie kam und kommt es mehr darauf an, das Denken vom lebendigen wirklichen Menschen getragen zu wissen, Indem der Goetheanismus - als wiedererstandener neuzeitlicher Thomismus – den wirklichen Menschen nicht als eine mehr oder weniger zufällige Beigabe zu dem in sich selbst eigengesetzlich funktionierenden Mechanismus der logischen Vernunft betrachtet, kann dieser wirkliche Mensch und das aus ihm genährte Denken in bedeutsamer Weise zum Brennpunkt der Weltwirklichkeit werden.

[14]

Die Strömung des Goetheanismus begegnet darin der philosophischen Tendenz der Zeit und Gegenwart, deren Arbeit sich an der zentralen Frage ausrichtet: Was ist der Mensch? Während aber die moderne Existenzphilosophie die Menschenfrage als esoterisches Problem einer exclusiven akademischen ‹Geisteswissenschaft› und Ontologie behandelt (Heidegger), nimmt der Goetheanismus Steiners das breiteste Interesse an den empirischen Forschungsresultaten über den natürlichen Menschen als des Objektes der Naturwissenschaft (Biologie). Was Steiner als theosophische Lehre vom Menschen vertritt, ist entfernt nicht eine Reception östlicher Weisheit, sondern entsteht genau auf der Schnittfläche, wo sich die moderne naturwissenschaftliche Entwicklungslehre begegnet mit der Anschauung der geistigen Wesenheit des Menschen. Steiner berücksichtigt in dem Grade die geistige Innenwelt des Menschen, wie Haeckel diese ignoriert. Zum Bilde des wirklichen Menschen gehören beide Seiten: das, was Steiner an den Forschungen Haeckels als ‹elementare Theosophie› erkennt, und die Selbstbeobachtung des geistigen Menschen.

Steiner bringt die Methode Goethes zur vollen Reife. Mit Grund kann Groos feststellen, daß Goethe ein ‹eschatologisches› Ziel der als Entwicklung und als fortschreitende Umbildung geschauten Welt nicht aufgestellt hat. Steiner enthüllt dieses Ziel. Als das Urwesen gewahrt seine Selbsterkenntnis dort, wo die christliche Theologie in abstrakter Weise vom ‹Heiligen Geist› spricht, einen konkreten vollkommenen Übersinnlichen Menschen. Die Realisierung dieses Übersinnlichen Menschen ist das theosophisch gesehene ‹eschatologische› Ziel des kosmologischen und anthropologischen Entwicklungsprozesses der Welt.

Gegenüber der naturalistisch-materialistischen Welt Haeckels ergibt sich aus dieser theosophischen Grundanschauung die Installierung einer bewußten Anthropozentrik für das Verständnis der natürlichen Organismenwelt. Die an Haeckel sich anschließenden Forschungen neuerer Biologen selbst tendieren nach solcher bewußten weltanschaulichen Zielsetzung. Bestimmte empirische Anschauungsresultate von Biologen wie Bolk, Klaatsch, Westenhöfer legen den Gedanken nahe, den umgekehrten Verlauf der Abstammungslinie in gewissen Grenzen als berechtigte Hypothese zu denken, so daß das spezifisch menschliche Bildeprinzip das Ursprüngliche, die nächsten unter dem Menschen [15] stehenden tierischen Formen als Degenerationen oder als über die (menschliche) Norm hinausschießende Entwicklungen sich darstellen. Mit wohlabgewogenen Gründen vermag *Poppelbaum* etwa den Tierkopf als das fortentwickelte, das Menschenhaupt als das zurückgebliebene Gebilde zu erklären,

Aus viel umfassenderen Anschauungen heraus erwächst die Methode Steiners, die Form des Menschen als Organ des Verständnisses der gesamten Organismenwelt zu sehen. Und wie nach der Seite des Biologischen, so ergeben sich von den Grundanschauungen des Goetheanismus her auch nach der Seite der philosophischen Geisteswissenschaften fruchtbare Berührungen, so zur zeitrepräsentativen Philosophie Martin Heideggers, Diese sucht den Menschen als das Wesen zu verstehen, das in sich selbst den Grund seiner Möglichkeit hat. Der schiefe Lösungsversuch Heideggers kann hier nicht interessieren, wohl aber die Blickrichtung der Problemstellung, Bemerkenswert, daß Heidegger, sich von religiöstheologischen Frageantrieben leiten läßt. Der von ihm gemeinte Mensch ist der in der Geschichte existierende Mensch. Inwiefern dieser ‹geschichtliche› Mensch zugleich natürlicher Mensch im Sinne des Objekts der Naturwissenschaft ist, dafür hat die exclusive ‹geisteswissenschaftliche› Existenzphilosophie nichts übrig. So müssen ihre Lösungsversuche notwendig einseitig sein. Anders Steiner. Seine Frageart ist ganz und gar nicht ‹religiös› impulsiert. Er beobachtet, daß die konsequent zu Ende gedachten naturwissenschaftlichen Vorstellungen selbst zu Grundfragen über das Wesen des Menschen werden wollen. So fordert die gesunde naturwissenschaftliche Denkart dazu heraus, den Menschen in geistig-seelischer Hinsicht als das sich selbst ermöglichende Wesen zu begreifen In leiblicher Hinsicht stammt der einzelne Mensch von seinen Vorfahren ab, deren leibliche Merkmale er vererbt erhält. In geistig-seelischer Hinsicht ist der einzelne Mensch, seinem Kern nach, nicht minder, das Produkt einer Abstammung. Nur kann eine allseitig gerechte Beobachtung zu keinem anderen Resultate kommen, als daß der geistige Vorfahre des einzelnen Menschen kein anderer sein kann als – er selbst. Die Idee der Wiederverkörperung und die korrespondierende Karma-Idee sind «vorn

Standpunkt der modernen Naturwissenschaft notwendige Vorstellungen». Die Theosophie oder Geisteswissenschaft Steiners gelangt zu Vorstellungen über das geistige [16] Wesen des Menschen mit Berücksichtigung der Naturseite. die exclusive neuste Existenzphilosophie als Menschenlehre verfehlt das Geistwesen des Menschen, weil sie von vornherein anspruchsvolle ‹Geisteswissenschaft› sein will. Der Mensch ist in der Tat derjenige, der seine eigenste Möglichkeit dauernd in sich trägt, aber solche Möglichkeit ist mehr als das realitätslose Produkt intellektueller Reflexion – sie die reale Ursache für die gegenwärtige Existenz des Menschen, Existenz im Vollsinne von natürlichem und geistigem Dasein; sie ist außerdem als das Gesetz des menschlichen Schicksalsverlaufes empirisch beobachtbar. Der Kantianismus Heideggers muß den alten Irrturm Kants weitertragen, durch den der wirkliche Mensch der Forschung entfällt.

Wie gegenüber Kant, so wird der Goetheanismus auch an *Fichte und Hegel* zum wesentlichen Korrektiv Die Systeme dieser Denker schweben in der Luft, weil sie es versäumen, einen tragfähigen Begriff des Menschen aufzustellen. Nun haben die jüngsten Bemühungen um die Menschenfrage zum mindesten das Resultat gezeitigt, daß der Begriff des Menschen als identisch mit dem höchsten Begriffe des Erkennens angesehen werden muß. Die Philosophie Heideggers bestätigt diese These. Für den Goetheanismus bedeutet das, daß «Erkenntnistheorie» mehr sein muß als die bloß l o g i s c h e Lösung des Erkenntnisproblems.

> Steiners *«im Sinne der Goetheschen Denkweise gehaltene»* Erkenntnistheorie *«will das erkenntnistheoretische Problem nicht bloß logisch lösen, sie will zu einem positiven Resultat kommen. Sie zeigt, was der Inhalt unseres Denkens ist, und findet, daß dieses Was zugleich der objektive Weltinhalt ist. So wird die Erkenntnistheorie zur bedeutungsvollsten Wissenschaft für den Menschen. Sie klärt den Menschen über sich selbst auf, sie zeigt ihm seine Stellung in der Welt. Nun erst weiß er, daß er mit dem Kern des Weitendaseins unmittelbarst verknüpft ist, daß er diesen Kern, der allen übrigen Wesen verborgen bleibt, enthüllt, daß in ihm der Weltgeist zur Erscheinung kommt, daß er ihm innewohnt. So ist die Erkenntnistheorie zugleich die Lehre von der Bedeutung und Bestimmung des Menschen und sie löst diese Aufgabe (von der ‹Bestimmung des Menschen›) in viel bestimmterer Weise, als dies Fichte getan hat. Man gelangt durch das Buch dieses starken Geistes durchaus nicht zu jener vollen Befriedigung, die uns durch unsere Erkenntnistheorie werden muß.» (Aus Steiners «Einleitung zu Goethes Naturwissenschaftlichen Schriften».)*

[17]

Die Erkenntnislehre des Kantianismus vermeint die Gegenständlichkeit des Erkenntnisinhaltes bewirken, konstituieren, oder gar Realität ‹erzeugen› zu müssen, indem sie über den Erfahrungsinhalt das Kategorialgefüge eines bloß formalen, d. h inhaltslosen Denkens stülpt. Gegenüber dieser künstlichen Fiktion bedeutet der gesunde Denkbegriff des Goetheanismus von vornherein ein gegenständliches Denken. Das Denken selbst ist ein Vorgang im objektiv Wirklichen. Das Denken geschieht nicht vom Standort eines gegenüber der Weltwirklichkeit neutralen Zuschauers der Weltvorgänge. Denken im Sinne Goethes heißt, daß die Natur auf den menschlichen Geist angewiesen ist, damit das eigentliche Was und Wesen ihrer Geschöpfe, das in der Sinnesanschauung sich nur unvollkommen offenbart, einmal zur Anschauung gelange, Steiners Erkenntnislehre erweist das Welt-Sein als ein Sein durch den Menschen, und zwar als ein Sein, das auf dem Felde des erkennenden menschlichen Bewußtseins nicht nur ist, sondern als das, was es in Wahrheit ist, auch erscheint. Der Mensch ist das Wesen; die Welt – im intuitiven Begriff – des Wesens Erscheinung. Die menschliche Organisation ist der Grund dafür, daß sich der Weltinhalt in zwiefacher Gestalt präsentiert als Sinnlichkeit und Vernunft. Die Sinnesanschauung offenbart eine unvollkommene Wirklichkeit, erst der aus dem Wesen es Menschen zur Sinneswahrnehmung hinzutretende Begriff konstituiert die volle Wirklichkeit. Der menschliche Erkenntnisakt ist ein Vorgang der Welt-Wirklichkeit, indem er durch die Zusammenfügung von sinnlicher Wahrnehmung und begrifflichem Geist die vollkommene Wirklichkeit konstituiert.

Steiner muß *Fichte* vorwerfen, daß er der Tathandlung seines Ich keinen Inhalt zuzuweisen vermag. Wird das Denken als Vorgang der Wirklichkeit als dieser Inhalt der Tathandlung erkannt, dann braucht das Ich nicht in Ewigkeit sich selbst oder sein abstraktes ‹Sein› zu setzen. Die wahre Tätigkeit des Ich setzt vielmehr ein echtes Was – das Erkennen, d.h. es steht im Vollzuge der Realisierung des Übersinnlichen Menschen, denn Realisierung der Idee des Menschen und Realisierung der Idee der Erkenntnis sind identischer Vorgang.

Die theosophische Kritik an *Hegels* Erkenntnisauffassung ist um die folgende: Steiners konkreter objektiver Idealismus *«unterscheidet sich von dem Hegelschen metaphysischen* [18] *absoluten Idealismus dadurch, daß er den Grund für die Spaltung der Wirklichkeit in gegebenes Sein und Begriff im Erkenntnissubjekt sucht und die Vermittlung derselben nicht in einer objektiven Weltdialektik, sondern im subjektiven Erkenntnisprozesse sieht.»* Auch hier wiederum die Ersetzung eines entmenschten ‹Absoluten› durch den leibhaftig und geistig wirklichen Menschen.

Steiner errichtet das umfassende Weltgebäude der Theosophie und Anthroposophie als die Beschreibung des Weltprozesses der Menschwerdung des (heiligen) Geistes, der keine Abstraktion bleibt, sondern als die konkrete Anschauung eines vollkommenen makrokosmischen, Übersinnlichen Menschen auftritt. Post factum kann sich an diesen autonomen Akt des Geistes die Besinnung darauf einstellen, daß das Thema dieser Theosophie zugleich die Zentralvorstellung des Christentums in sich begreift. Das auf bloße Tradition gegründete Christentum muß die Menschwerdung zu den offenbarten Glaubensinhalten rechnen, die der Vernunfterkenntnis nicht zugänglich sind. Steiners Kühnheit, Mut und Verantwortungsfähigkeit waren groß genug, seine Theosophie als Christentum gegenwärtiger Begründung zu lehren. Damit geschah die versöhnliche Begegnung repräsentativer deutscher Geistigkeit ohne Vorbehalt mit den Verantwortlichkeiten eines lebendigen Christentums.

Dem ‹Wort›-Fetischismus des modernen theologischen Biblizismus hat der gesunde ‹Naturalismus› Steiners entgegenzuhalten, daß das Wesentliche an dem historischen Christusgeschehen in Palästina nicht eine Lehre ist, sondern ein Wirklichkeitsgeschehen – die Übergabe eines besonderen menschlichen Leibes, der dem höchsten Gotte Wohnung gegeben hat, an die Erden-Evolution. Durch das Mysterium des Gottestodes auf Golgatha wird eine künftige Entwicklung begründet. Die abendländische Geistesgeschichte ist – trotz aller Schlacken – ein Ausdruck dieser fortschreitenden Entwicklung. Der als Einzelner unmittelbar vor Gott stehende christliche Mensch empfindet das Wirken des Christus-Impulses zunächst als ‹Glaube›, aber die Neuzeit begründet zugleich die Aufgabe, Christus in der höheren Vernunfttätigkeit zu suchen. Die Ausbildung des Christus-Bewußtseins erscheint als das Ziel des abendländischen Geistesringens. Die Erreichung des Zieles ist keine ‹menschliche› Angelegenheit, sondern ein Ereignis der Gnade, des Christuskarma.

[19]

Steiner deutet auf diese Aufgabe hin, in einem internen Vortrage zu London im Jahre 1913:

> *«Christus selbst, dadurch, daß Er auf unsere Welt herunterstieg, ging durch den Tod ähnlich dem des Menschen. Als Er wieder eine geistige Wesenheit wurde, behielt Er noch immer die Erinnerung an seinen Tod bei: aber als eine Wesenheit vom Range der Engel*, in welchem Er sich weiterhin äußerlich offenbaren konnte. Er hat nur eine Herabminderung des Bewußtseins erfahren.*

---

* Christus selbst ist natürlich nicht vom Range der Engel, sondern eine viel höhere Wesenheit. Die Gestalt des Engels ist die äußere Form seiner Offenbarung im Gei-

Durch das, was seit dem 16. Jahrhundert notwendig geworden war für die Evolution der Erde, nämlich der Triumph der Wissenschaft, welche höher und höher steigt, trat in die ganze Evolution der Menschheit etwas ein, was auch für die unsichtbaren Welten von Bedeutung ist. Mit dem Triumph der Wissenschaft kamen in die Menschheit materialistische und agnostische Gefühle von größerer Intensität, als es bis dahin der Fall gewesen war. Auch früher gab es materialistische Tendenzen, aber es gab nicht diese Intensität des Materialismus, wie sie seit dem 16, Jahrhundert vorherrschend gewesen ist. Immer mehr und mehr nahmen die Menschen, wenn sie durch die Pforte des Todes in die geistigen Welten eingingen, das Resultat ihrer materialistischen Ideen auf Erden mit sich, so daß nach dem 16, Jahrhundert immer mehr und mehr Samen vom irdischem Materialismus hinübergetragen wurden. Diese Samen entwickelten sich in einer bestimmten Art und Weise.

Trotz dem, daß Christus in die alte hebräische Rasse kam und dort zu seinem Tode geführt wurde, erlitt dennoch das Engelwesen, welches seitdem die äußere Form des Christus war, im Laufe des 19. Jahrhunderts ein Auslöschen des Bewußtseins, als das Resultat der entgegengesetzten materialistischen Kräfte, die in die geistigen Welten heraufgekommen waren, als das Ergebnis der materialistischer Menschen-Seelen, die durch die Pforte des Todes gingen. Und das Eintreten von Bewußtlosigkeit in den geistigen Welten in der oben beschriebenen Weise wird die [potentielle] Auferstehung des Christus-Bewußtseins in den Seelen der Menschheit werden auf Erden zwischen [20] Geburt und Tod im 20. Jahrhundert. In gewissem Sinne kann man daher voraussagen, daß vom 20, Jahrhundert an das, was der Menschheit verloren gegangen ist an Bewußtsein, sicherlich wieder heraufsteigen wird für das hellseherische Schauen. Anfangs nur wenige, dann eine immer wachsende Anzahl von Wesen wird im 20, Jahrhundert fähig sein, die Erscheinung des ätherischen Christus wahrzunehmen, d.h. Christus in der Gestalt eines Engels. Um der Menschheit willen geschah das, was man eine Zerstörung von Bewußtsein nennen kann, in den Welten, die unmittelbar über unserer irdischen Welt liegen, und in welchen der Christus sichtbar gewesen ist in der Zeit zwischen dem Mysterium von Golgatha und dem heutigen Tag.

Man kann sagen, daß zur Zeit des Mysteriums von Golgatha sich in einem wenig bekannten Winkel von Palästina etwas ereignete,

---

stigen. – Vom Range der Engel ist das rein geistige Ich des Denkens. Das Christus-Bewußtsein hat im reinen Ich die Gestalt, durch die Christus erscheinen kann.

was tatsächlich das größte Ereignis war, welches jemals in der ganzen Menschheit eintrat, aber von dem wenig Notiz genommen wurde von den damaligen, Menschen. Wenn so etwas stattfinden konnte, können wir da erstaunt sein, wenn wir hören, was sich während des 19. Jahrhunderts zutrug, als diejenigen, welche seit dem 16, Jahrhundert durch die Pforte des Todes gegangen sind, sich dem Christus entgegenstellten? So kann das Christus-Bewußtsein mit dem irdischen Bewußtsein der Menschheit vorn 20. Jahrhundert an vereinigt werden, denn das Ersterben des Christus-Bewußtseins in der Engelsphäre im 19. Jahrhundert bedeutet das Auferstehen des unmittelbaren Christus-Bewußtseins; d.h. das Leben des Christus wird vom 20. Jahrhundert an immer mehr und mehr in den Seelen der Menschen gefühlt werden als ein direktes persönliches Erlebnis.

Genau so, wie die wenigen Menschen, die in jenen Tagen die Zeichen der Zeit lesen konnten, in der Lage waren, das Mysterium von Golgatha so zu betrachten, daß sie erfassen konnten, wie diese große, mächtige Wesenheit aus den geistigen Welten herniederstieg, um auf Erden zu leben und durch den Tod zu gehen, damit durch seinen Tod die Substanzen seines Wesens der Erde einverleibt werden konnten, so können wir wahrnehmen, daß in gewissen Welten, die unmittelbar hinter der unsrigen liegen, eine Art geistiger Tod, eine Aufhebung des Bewußtseins stattfand, und hiermit eine Wiederholung des Mysteriums von Golgatha, damit ein Wiederaufleben des früher verborgenen Christus-Bewußtseins in den Seelen der Menschen auf Erden stattfinden konnte.

[21] Seit dem Mysterium von Golgatha konnten viele Menschen den Namen des Christus verkünden, und von diesem 20. Jahrhundert an wird es eine stetig wachsende Anzahl von solchen geben, die das Wissen von der Christus-Wesenheit mitteilen können, welches in der Geisteswissenschaft gegeben wird. Sie werden IHN aus ihrer eigenen Erfahrung heraus lehren, verkünden können. Zweimal schon ist der Christus gekreuzigt worden; das eine Mal in der physischen Welt im Anfange unseres Zeitalters und ein zweites Mal im 19. Jahrhundert, spirituell in der oben beschriebenen Weise. Man könnte sagen, die Menschheit erlebte die Auferstehung seines Leibes in der damaligen Zeit; sie wird die Auferstehung seines Bewußtseins vom 20. Jahrhundert an erleben.»

Steiners ‹höhere Erkenntnis› darf nicht in der Weise mißverstanden werden, daß die Objekte solcher Erkenntnis einem transzendenten Jenseits angehörten, zu welchem Jenseits der ‹Okkultist› durch besondere Praktiken in seinem Bewußtsein eine Art Fenster zu öffnen ver-

mag. Steiners übersinnliche Anschauung ist in erster Linie die Frage des WER des Erkenntnissubjektes. Relativ zu diesem Wer ist es berechtigt, die durchschnittliche Niveaulage der Erkenntnis als ‹gewöhnliche› Erkenntnis zu bezeichnen und relativ zu solcher gewöhnlichen Erkenntnis wird man den großen Repräsentanten des Geisteslebens ‹höhere› Erkenntnis zugestehen wollen. Niemand zweifelt daran, daß *Fichte* oder *Hegel* im Verhältnis zu den landläufig-volkstümlichen Vorstellungen ihrer Epoche ‹höhere› Erkenntnisse verwalteten. Die höhere Erkenntnis Steiners unterscheidet sich von der höheren Erkenntnis *Fichtes* und *Hegels* prinzipiell in dem Sinne, wie sich das Weltanschauungsbild der Theosophie als Lebenswirklichkeit unterscheidet von den bloß spekulativen Gedankensystemen dieser Geister. Weil das theosophische Weltbild Steiners ein Brennpunkt der Weltwirklichkeit ist, deswegen ist es möglich, die erzieherischen Maßnahmen zu treffen, durch die der durchschnittliche Mensch durch eine Gedanken- und Bewußtseinsentwicklung, die zugleich eine sittliche Läuterung sein muß, in jene Wirklichkeit hineinwachsen kann.

Steiners Christentum gegenwärtiger Begründung hat die prinzipielle Abgrenzung vorzunehmen gegen die Ansprüche der kirchlichen Theologie und Dogmatik. Ist für die evangelisch-protestantischen Verkünder der Christusoffenbarung das Neue Testament die einzige Erkenntnisquelle, so wird der Standpunkt Steiners in bezug auf die Evangelien durch seine folgenden Worte umschrieben

[22]

> *«Es ist oftmals – ich möchte fast sagen in einer radikalen Weise – hier gesagt worden, was Geisteswissenschaft über die Vorgänge in Palästina zu sagen hat. Das müßte auch gesagt werden können, wenn es gar keine äußeren, historischen Urkunden über diese Vorgänge in Palästina gäbe. Denn im tiefsten Grunde maßgebend für die Schilderung der Christus-Vorgänge ist für uns nicht das, was in irgend einem Buche, in irgend einer Urkunde steht, sondern, was in der ewigen, inneren, geistigen Urkunde steht, in der durch das hellseherische Bewußtsein zu entziffernden Akasha-Chronik (zu definieren als Weltgedächtnis des Christus-Bewußtseins, B.). Was wir darunter verstehen, ist oftmals hier erwähnt worden. Und dann stellen wir uns zu den Evangelien so, daß wir das, was wir erst erkundet haben aus den geistigen Forschungen selbst heraus, vergleichen mit dem, was uns – sagen war also in Bezug auf die Ereignisse in Palästina – gegeben ist in den Evangelien oder in den anderen Urkunden des Neuen Testamentes. Allerdings haben war dann gefunden, daß wir sozusagen diese Urkunden erst dadurch lesen lernen, daß wir ohne sie in jene Geheimnisse eindringen, welche sich auf die Ereignisse*

von Palästina beziehen; und daß gerade dadurch, daß wir erst unbefangen von diesen Urkunden die entsprechenden Ereignisse erforschen, unsere Hochschätzung, unsere Anbetung – könnten wir sagen – gegenüber diesen Urkunden in einem ganz besonderen Grade wächst.» (Vortrag in Berlin, 17. Oktober 1910)

In der Frage der Erlösung gelangt die Theosophie des Goetheanismus zu inhaltvolleren Vorstellungen als die formelhaft abstrakte Theologie. Sie vermag die objektive Erlösung durch Christus in einer Art und Weise zu begründen, durch welche die Intelligenz des modernen Menschen angesprochen wird. Die Vorstellungen über die Erlösung müssen auf die Erkenntnis der Kosmogenesis gegründet sein. Die Erlösungslehre des Neuen Testamentes hat zur Voraussetzung die Schöpfungslehre des Alten Testamentes. Ein intelligentes gegenwärtiges Verstehen der Erlösung durch Christus bedarf jener Kosmogenie, die den Welt-Prozeß als die Menschwerdung des heiligen Geistes beschreibt und den Inhalt der theosophischen ‹Geistes-Wissenschaft› ausmacht. Diese Geisteswissenschaft ist Wissenschaft im Vollsinne gegenwärtiger Wissenschaftskriterien; sie vermag zu zeigen, daß der Mythos der Bibel im Bild und Symbol die gleichen Vorgänge beschreibt, die auch der gegenwärtigen höheren wissenschaftlichen Forschung sich erschließen.

[23]

Ein Vortrag Steiners über *«Erbsünde und Gnade»* (München 1913) enthält gedrängt eine Darstellung für die Intelligenzfähigkeit des modernen Menschen, ohne dabei im mindesten den Glaubensstandpunkt der kirchlich gebundenen Christen anzutasten, Die Darstellung baut auf auf der differenzierenden theosophischen Erkenntnis des natürlichen Menschen. Die Theosophie unterscheidet an der Gesamtwesenheit des Menschen vier selbständige Glieder. Der mineralischen Natur entspricht der ‹physische Leib› des Menschen. Mit der Pflanzenwelt gemeinsam hat der Mensch den ‹Bildekräfteleib› (Ätherleib); der Empfindungs- und Bewußtseinsfähigkeit des Tieres entspricht der ‹Astralleib› als Bewußtseinsträger. Dieser Astralleib ist seiner Vollkommenheit nach das Denken des makrokosmischen Übersinnlichen Menschen. Als viertes Wesensglied erkennt die Theosophie das ‹Ich›; es ist die Keimanlage der relativ zum vollkommenen Denken des Übersinnlichen Menschen noch unentwickelten gegenwärtigen Menschen, durch welche diese eine freie Entwicklung anzutreten vermögen mit dem Ziele, das Denken des übersinnlichen Menschen als gegenständliches Ich anzuerkennen.

Die Evolution der Welt als Prozeß der Realisierung des Übersinnlichen Menschen bedeutet den Niederstieg der Vorfahren des gegenwärtigen Menschen aus geistigen Urzuständen in die materielle Erdenwelt. Die

Theosophie Steiners versteht die Evolution der Welt im strengsten Sinne als Schöpfung und distanziert sich zum Schöpfungsbegriff der christlichen Theologie nur insofern, als sie – in Übereinstimmung mit dem Johannes-Evangelium – als den Weltschöpfer wesentlich die zweite Person der Trinität weiß. In dem Abstieg aus geistigen Urzuständen tritt als kosmologisches Ereignis das ein, was die Bibel im Mythos und Symbol als ‹Sündenfall› bezeichnet. Nach der Theosophie des Goetheanismus ist der Mensch dadurch sündig geworden, daß er die Erringung seiner Egoität entgegen dem in Christus verkörperten Weltgesetz der Menschwerdung anstrebte, verführt durch Luzifer, den Geist der unrechtmäßigen Egoität. Und zwar ist der Mensch damals Sünder geworden mit einem Gliede seiner Gesamtwesenheit, durch das er heute nicht mehr Sünder werden kann, Der Mensch wurde Sünder, kurz bevor er nach dem Gesetz der Evolution jene Keimanlage zur freien Selbstentfaltung einverleibt bekam, die als ‹Ich› bezeichnet wird.

[24]

> *«Also wer ist denn eigentlich Sünder geworden? Der Mensch, insofern er ein Ichmensch ist, noch nicht. Durch Luzifer ist der Mensch mit einem Teile seines Wesens Sünder geworden, mit dem er heute im Grunde genommen nicht mehr Sünder werden kann. Denn heute hat er sein Ich. Der Mensch ist also mit seinem Astralleib damals Sünder geworden, Das ist der radikale Unterschied zwischen irgend einer Sünde, die wir heute als Mensch auf uns laden, und dem, was damals als Sünde in die menschliche Natur eingezogen ist. Als der Mensch der Versuchung des Luzifer unterlegen ist damals, ist er mit seinem Astralleib unterlegen, Es ist das also eine Tat der Vor-Ich-Entwicklung, eine ganz andersartige Tat, als alle die Taten, die der Mensch hat tun können, nachdem sein Ich auch nur in den allerersten Andeutungen in seine Natur eingezogen war. So fällt also eine Tat des Menschen vor dem Einzuge des Ich in die menschliche Natur. Aber die wirft ihre Schatten in alle späteren Zeiten hinein. Vollbringen konnte der Mensch diese Tat, der Versuchung des Luzifer zu folgen, bevor er sein Ich aufnahm; aber sozusagen unter den Einfluß dieser Tat gebracht worden ist er für alle folgenden Zeiten. Wieso? Nun dadurch, daß dies geschehen ist, daß unser Astralleib schuldig geworden ist vor unserer Ichwerdung, dadurch ist die Tatsache herbeigeführt worden, daß der Mensch nun in den folgenden Inkarnationen, sozusagen in jeder, tiefer heruntersinken mußte in die physische Welt. Das ist der Anstoß zum Heruntersinken, diese Tat, die noch im Astralleibe sich abgespielt hat. Dadurch war der Mensch auf eine schiefe Ebene nach abwärts gekommen, dadurch folgt er mit seinem Ich Kräften in seiner Natur, welche aus seiner Vor-Ich-Entwicklung herrühren.»*

Eine Verschlechterung der Bedingungen der physischen Vererbung ist die Folge. In konkreter Weise ergibt sich ein wissenschaftlich haltbarer Begriff der ‹Erbsünde›.

Man halte daneben die Unfähigkeit der christlichen Theologie, dem Begriffe der Erbsünde einen Inhalt zu erteilen. In der evangelischen Predigt wird bekanntlich dieser Begriff zum rein ethisch-juristischen Begriff der Schuld und muß notwendig dem Unverständnis der gegenwärtigen Menschen begegnen.

Der theosophische Begriff der Sünde ermöglicht nun erst das Verständnis der objektiven Erlösung.

> *«Dieser Sünde, die vererbbar ist in ihren Folgen, die also [25] ein Eintreten einer Schuld im Menschen ist, ohne daß der Mensch richtig schuldig ist, der muß gegenüberstehen die Möglichkeit, wiederum hinaufzukommen a u c h, ohne daß es die Schuld des Menschen ist. Wie der Mensch fallen mußte ohne seine Schuld, so muß er auch wieder steigen können ohne seine Schuld, das heißt hier: ohne sein volles Verdienst. Wir sind gefallen ohne unsere Schuld, wir müssen steigen können deshalb ohne unser Verdienst. Das ist der notwendige andere Pol. Sonst müßten wir unten bleiben in der physisch-materiellen Welt. Wie wir also am Anfang unserer Erdenentwicklung setzen müssen notwendigerweise eine Schuld, ohne daß der Mensch schuldig ist, so müssen wir an das andere Ende unserer Entwickelung ein Geschenk für den Menschen setzen, das ohne sein Verdienst an ihn herankommt. Diese zwei Dinge gehören notwendigerweise zusammen.»*

Nun ist es aufschlußreich, zu verfolgen, wie die Theosophie Steiners die Erlösungstat des Christus nicht durch theologisches Hinstarren auf die Vergangenheit verständlich zu machen versucht, sondern auf die fortwirkenden Folgen des Ereignisses in Palästina hinweist, durch die eine Belebung des sittlichen und vernünftigen Bewußtseins eintreten kann. Dabei ist die Christus-Tat auf Golgatha die Ursache für die gegenwärtigen mystischen Christustaten.

> *«Wir bezeichnen solche Individualitäten als sehr hochstehend, bei denen die Idee der Freiheit einen solchen Charakter annimmt, daß sie mit urelementarer Kraft hervorquillt, wie wenn sie aus dem Zorn, aus der Leidenschaft, aus der gewöhnlichen Liebe hervorkäme. Wie nüchtern lassen die Menschen heute noch die Ideen, die wir als die größten sittlichen Ideale betrachten! Dennoch ist es der Anfang eines großen Werdens. Geradeso, wie der Mensch mit seinem Ich hinuntergetaucht ist in das Meer des Physisch-Materiellen, da er sozusagen Persönlichkeit entwickelte, indem er etwas tut unter den Einflüssen von Leidenschaften, Trieben, Begierden, gerade*

so muß er nicht bloß mit den abstrakten Begriffen, sondern mit der Persönlichkeit hinaufrücken in diese abstrakten Ideen, die heute eben noch abstrakt sind. (Als Beispiel wurden vorher genannt die Ideen der französischen Revolution: Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit – B.) Mit der urelementaren Kraft, mit der wir heute sehen, daß dieses oder jenes aus dem Hass oder der Liebe im gewöhnlichen Sinne entspringt, mit der wird entspringen das, was [26] unter den geistigen Idealen steht. Der Mensch wird hinaufrücken in höhere Sphären mit seiner Persönlichkeit. Dazu ist aber etwas notwendig. Wenn der Mensch da hinuntertaucht mit seinem Ich in das Meer des physisch-materiellen Lebens, da findet er sein heißes Blut, seine wogenden Triebe und Begierden im astralischen Leibe, da taucht er unter in seine Persönlichkeit. Aber nun soll er hinauf in das Gebiet der sittlichen Ideale, und das soll nicht abstrakt sein. Er muß nach dem Geistigen hinauf, und da muß ihm etwas ebenso Persönliches entgegenpulsen, wie Persönliches entgegenpulst, wenn er mit seinem Ich in sein heißes Blut, in seine Triebe untertaucht. Hinauf muß er, ohne ins Abstrakte zu verfallen. Wie kommt er denn, wenn er hinaufgeht ins Geistige, in etwas Persönliches hinein? Wie kann er denn diese Ideale so entwickeln, daß sie persönlichen Charakter haben? Dazu gibt es nur ein Mittel: da muß der Mensch in den geistigen Höhen eine Persönlichkeit anziehen können, die innerlichst persönlich ist, wie die Persönlichkeit unten im Fleische ist. Und was ist das für eine Persönlichkeit, die der Mensch anziehen muß, wenn er hinauf will in das Geistige? Das ist der Christus! Gerade so, wie einer sagen könnte, der ein entgegengesetzter Paulus ist: ‹Nicht Ich, sondern mein astralischer Leib›, so sagt Paulus: ‹Nicht Ich, sondern der Christus in mir›, um anzuzeigen, daß dadurch, daß der Christus in uns lebt, die abstrakten Ideen einen ganz persönlichen Charakter annehmen. Sehen Sie, das ist die Bedeutsamkeit des Christus-Impulses. Ohne den Christus-Impuls käme die Menschheit zu abstrakten Idealen, zu allerlei Idealen von moralischen Mächten und dergleichen, zu dem, was heute viele Historiker unter den sogenannten geschichtlichen Ideen beschreiben, die nicht leben und nicht sterben können, weil sie eben keine schöpferische Macht haben.»

Die Weltanschauungsbemühungen vor der Jahrhundertwende entsprangen vorzüglich den Errungenschaften der modernen Naturanschauung. Gegenwärtiges Weltanschauungssuchen ist impulsiert vom Erlebnis der aktuellen Geschichte.

Der Goetheanismus Steiners nimmt auch in Bezug auf das Verständnis der Geschichte eine Sonderstellung unter den deutschen Denkern ein. In den Einleitungen zu Goethes Naturwissenschaftlichen Werken hatte

der junge Steiner Gelegenheit, seine Auffassung vom Wesen der Geschichte zu vertreten. Die Theosophie Steiners baut diese Ideen aus als [27] Grundlage für das Verständnis das Wirkens der Volksgeister und der Karma-Welt unter der Herrschaft des Christus.

Gegen den weitreichenden Einfluß der Geschichtsauffassung Hegels muß Steiner wieder den konkreten Einzelmenschen in seine Rechte einsetzen. Im Weltbild Hegels ist es die unpersönliche Idee, die sich auch in der Geschichte auslebt. Der persönliche Mensch ist nur eine Attrappe des Weltgeistes. Nicht der einzelne Mensch handelt in der Geschichte, die ‹List› des Weltgeistes gebraucht die subjektiven Taten und Leidenschaften der großen Männer zu dessen eigenem Geschäft Es ist zugleich eine Frage des gegenwärtigen und zukünftigen Christentums, ob der abstrakten Unpersönlichkeit des Weltgeistes die verantwortungsfähige wirkliche empirische Persönlichkeit entgegengestellt wird.

Steiner (1887):

> *«Der Mensch gehört nun nicht allein sich selbst ; er gehört als Glied zwei höheren Totalitäten an, Erstens ist er ein Glied seines Volkes, mit dem ihn gemeinschaftliche Sitten, ein gemeinschaftliches Kulturleben, eine Sprache und gemeinsame Anschauungen vereinigen. Dann aber ist er auch Bürger der Geschichte, das einzelne Glied in dem großen historischen Prozesse der Menschheitsentwicklung, Durch diese doppelte Zugehörigkeit zu einem Ganzen scheint sein freies Handeln beeinträchtigt. Was er tut, scheint nicht allein ein Ausfluß seines eigenen individuellen Ichs zu sein; er scheint bedingt durch die Gemeinsamkeiten, die er mit seinem Volke hat, seine Individualität scheint durch den Volkscharakter vernichtet. Bin ich dann noch frei, wenn man meine Handlungen nicht allein aus meiner, sondern wesentlich auch aus der Natur meines Volkes erklärlich findet? Handle ich da nicht deshalb so, weil mich die Natur gerade zum Gliede dieser Volksgenossenschaft gemacht hat? Und mit der zweiten Zugehörigkeit ist es nicht anders. Die Geschichte weist mir den Platz meines Wirkens an. Ich bin von der Kulturepoche abhängig, in der ich geboren bin; ich bin ein Kind meiner Zeit. Wenn man aber den Menschen zugleich als erkennendes und handelndes Wesen auffaßt, dann löst sich dieser Widerspruch.*
>
> *Durch sein Erkenntnisvermögen dringt der Mensch in den Charakter seiner Volksindividualität ein; es wird ihm klar, wohin seine Mitbürger steuern; wovon er so bedingt erscheint, das überwindet er und nimmt es als vollerkannte* [28] *Vorstellung in sich auf, es wird in ihm individuell und erhält ganz den persönlichen Charakter, den das Wirken aus Freiheit hat. Ebenso stellt sich die Sache mit der*

historischen Entwicklung, innerhalb welcher der Mensch auftritt. Er erhebt sich zur Erkenntnis der leitenden Ideen, der sittlichen Kräfte, die da walten, und dann wirken sie nicht mehr als ihn bedingende, sondern sie werden in ihm zu individuellen Triebkräften. Der Mensch muß sich eben hinaufarbeiten, damit er nicht geleitet werde, sondern sich selbst leite. Er muß sich nicht blindlings von seinem Volkscharakter führen lassen, sondern sich zur Erkenntnis desselben erheben, damit er bewußt im Sinne seines Volkes handle. Er darf sich nicht von dem Kulturfortschritte tragen lassen, sondern er muß die Ideen seiner Zeit zu seinen eigenen machen. Dazu ist vor allem notwendig, daß der Mensch seine Zeit verstehe. Dann wird er mit Freiheit ihre Aufgaben erfüllen, dann wird er mit seiner eigenen Arbeit an der rechten Stelle ansetzen.

Gustav Freytag sagt in der Vorrede zum ersten Bande seiner ‹Bilder aus der deutschen Vergangenheit›: ‹Alle großen Schöpfungen der Volkskraft, angestammte Religion, Sitte, Recht, Staatsbildung sind für uns nicht mehr die Resultate einzelner Männer, sie sind organische Schöpfungen eines hohen Lebens, welches zu jeder Zeit nur durch das Individuum zur Erscheinung kommt, und zu jeder Zeit den geistigen Gehalt der Individuen in sich zu einem mächtigen Ganzen zusammenfaßt. ... So darf man wohl, ohne etwas Mystisches zu sagen, von einer Volksseele sprechen. ... Aber nicht mehr bewußt, wie die Willenskraft eines Mannes, arbeitet das Leben eines Volkes. Das Freie, Verständige in der Geschichte vertritt der Mann, die Volkskraft wirkt unablässig mit dem dunklen Zwang einer Urgewalt.› [21] Hätte Freytag dieses Leben des Volkes untersucht, so hätte er wohl gefunden, daß es sich in das Wirken einer Summe von Einzelindividuen auflöst, die jenen dunklen Zwang überwinden, das Unbewußte in ihr Bewußtsein heraufheben, und er hätte gesehen, wie das aus den individuellen Willensimpulsen, aus dem freien Handeln der Menschen hervorgeht, was er als Volksseele, als dunklen Zwang anspricht.

Aber noch etwas kommt in Bezug auf das Wirken des Menschen innerhalb seines Volkes in Betracht. Jede Persönlichkeit repräsentiert eine geistige Potenz, eine Summe von Kräften, die nach der Möglichkeit, zu wirken, suchen. Jedermann muß deshalb den Platz finden, wo sich sein Wirken in der zweckmäßigsten [29] *Weise seinem Volksorganismus eingliedern kann. Es darf nicht dem Zufalle überlassen bleiben, ob er diesen Platz findet. Die Staatsverfassung hat keinen anderen Zweck, als dafür zu sorgen, daß jeder einen angemessenen Wirkungskreis finde. Der Staat ist die Form, in der sich der Organismus eines Volkes darlebt. Die Volkskunde und Staatswissenschaft hat die Weise zu erforschen, inwiefern die einzelne*

Persönlichkeit innerhalb des Staates zu einer ihr entsprechenden Geltung kommen kann. Die Verfassung muß aus dem innersten Wesen eines Volkes hervorgehen. Der Volkscharakter in einzelnen Sätzen ausgedrückt, das ist die beste Staatsverfassung. Der Staatsmann kann dem Volke keine Verfassung aufdrängen. Es ist einfach Torheit, wenn man glaubt, alle Staaten können nach der in Frankreich und England üblichen liberalen Schablone regiert werden (1887! B.) Der Staatslenker hat die tiefen Eigentümlichkeiten seines Volkes zu erforschen und den Tendenzen, die in ihm schlummern, durch die Verfassung die ihnen entsprechende Richtung zu geben. Es kann vorkommen, daß die Mehrheit des Volkes in Bahnen einlenken will, die gegen seine eigene Natur gehen. Dann hat sich der Staatsmann von der letzteren und nicht von den zufälligen Forderungen der Mehrheit leiten zu lassen; er hat die Volkheit gegen das Volk in diesem Falle zu vertreten.»

Von Seiten christlicher Theologen wird uns gegenwärtig die Idee einer Volksordnung und eines Staates präsentiert, die das direkte Gegenteil von dem anstrebt, was Steiner aus der Beobachtung der wahren Menschennatur postuliert. So sagt *Gogarten*:

«Das Gesetz, unter das uns der Staat stellt, stellt uns unter die Herrschaft eines Herrn. Indem wir unter diesem Gesetz stehen, sind wir nicht uns selbst verantwortlich, sondern einem anderen. Es ist nicht das Gesetz unserer freien Persönlichkeit, sondern es ist die Sittlichkeit, die Sitte, die Art unseres Volkes; es ist das Gesetz, durch das zum Ausdruck kommt, daß wir unserem Volk gehören, wie wir als zu ihm Gehörende denken und fühlen, leben und handeln sollen. Der Staat wacht darüber, daß dieses Gesetz gehalten wird; er ahndet die Übertretung dieses Gesetzes.» (Einheit von Evangelium und Volkstum ?, 1933)

Schwerer und unmöglicher noch, als den deutschen Idealismus als Christentum zu interpretieren, möchte es sein, diese theologische Lehre als Christentum zu deuten.

[30]

Steiners Theosophie begründet nicht Religion.* Die Leistung Steiners aktualisiert mit der Summe dessen, was ‹Geisteswissenschaft› ge-

---

* Mit der Darstellung, die *Dr. Rittelmeyer* in seinem Buche «Rudolf Steiner als Führer zu neuem Christentum» (1933, Verlag der Christengemeinschaft, Stuttgart) gibt, möchte sich meine Darstellung nicht auf der gleichen Linie gesehen wissen. Rittelmeyer urteilt als evangelischer Theologe - und darf wohl urteilen als der interessierte Lenker der religiösen Erneuerungsbewegung ‹Christengemeinschaft›, die ihre Existenz gewissen Anregungen Steiners verdankt. Wenn Rittelmeyers Schrift, ebenso wie sein Buch «Theologie und Anthroposophie» (1930), beträchtliche Mißverständnisse und objektive Fehler enthält, so werden diese einmal richtig gestellt werden müssen. Wenn Rittelmeyer z.B. meint, er wolle nicht von «Steiner als Christ» sprechen, weil dadurch Maßstäbe herbeigerufen würden, die von außen an Steiner angelegt wären (‹Rud. St. als Führer zu einem neuen Christentum,› S.129), so liegt dem ein fundamentales Mißverstehen zu Grund. Wenn Steiner als Deutscher ein Repräsentant des Christentums ist, so ist er es gerade nicht von Gnaden irgend einer herkömmlichen Tradition, sondern ausschließlich von

nannt wird, einen Brennpunkt der Weltwirklichkeit und gibt dem auf seine eigene Verantwortungsfähigkeit gestellten modernen Menschen die Chance, in Freiheit in dieses Zentrum der Weltwirklichkeit hineinzuwachsen. Von Religion wird mit Sinn nur dort zu sprechen sein, wo ein Gott den Menschen an sich bindet. In der Theosophie des Goetheanismus geschieht ein Umgekehrtes: dem auf sich selbst gestellten Menschen steht es frei, aus der Erkenntnis seines Selbst – zwar nicht auf sein Ego zu stoßen, aber aus der Kraft seines eigenen. individuellen Ich den objektiven Übersinnlichen Geist-Menschen – Christus – zur Wahrnehmung zu haben.

Es erscheint als sinnvolle Notwendigkeit, daß Steiner die herkömmlichen Vorstellungen eines Christentums bloßer Tradition energischer Kritik zu unterziehen hatte. Davon im folgenden Kapitel.

Gnaden der von ihm selbst erzeugten eigenen Maßstäbe. Echte Tradition - im Politischen wie im Geistigen - gibt es heute nur als schöpferische gegenwärtige Tat.

II
Front gegen den Theismus

Soll die Differenz in den gegenwärtigen Auffassungen von Deutschtum und Christentum zur Existenzbedrohung der Volksgemeinschaft werden? - -

Die Schlacht zwischen Christentum und Deutschtum wird so lange noch nicht begonnen haben, als das Schlachtfeld von den Kampftruppen deswegen noch gar nicht erreicht ist, weil im Vorfelde die Sperrforts des autonomen Gedankens noch nicht zertrümmert sind. Wo man aus Selbsttäuschung an diesem Sperrgürtel vorbeizukommen wähnt, da handelt es sich dann lediglich um die historisierende Vergleichung eines Christentums, das seine Macht aus bloßer Tradition hat, mit zweifelhaften Versuchen deutscher Religions-Neuschöpfung.

Der Vorzug der geistigen Situation um die Jahrhundertwende lag darin, daß sich damals das Christentum – vor dem öffentlichen Forum des wissenschaftlichen Zeitgewissens – dem autonomen Denken zu stellen hatte.

Das spezifische Merkmal des Deutschseins ist die Eigenverantwortlichkeit des denkerischen Wahrheitswillens. Zwischen dieser Autonomie und dem heteronomischen Wahrheitsbegriff des Christen hat der mögliche Konflikt zu entbrennen, wenn in einem spirituell legitimen Sinne von dem Kampf zwischen Deutschtum und Christentum die Rede sein soll.

Es wäre allzu bequem, die Ansprüche des selbstverantwortlichen, sich selbst genügenden Denkens als liberalistische Opposition beiseite zu schieben. *Nietzsche* ist allerdings ein Opponent gegen das Christentum; wichtiger ist, w e r er selbst ist, als Lebensmächtigkeit, als Eigener, als Denker. Eines *Eduard von Hartmann* schärfste Angriffe auf das Christentum bedeuten ebenfalls mehr als Opposition. Von Hartmanns Angriffe sind doch nur Abfälle einer ungleich bedeutenderen Absicht und Arbeit, die in der Rechenschaftsablegung [32] über die Chancen des T h e i s m u s, in wissenschaftlicher und religiöser Hinsicht bestand.

Die Theismus-Frage zur Diskussion zu stellen, erscheint auch heute dringlicher, als der aussichtslose Tagesstreit um vage Positionen. Als der Beitrag eines durch seine Wirkung beträchtlichen *Wer* möge das Folgende genommen werden: die Frontstellung Rudolf Steiners gegen den Theismus. Dabei soll das Beigebrachte mehr der Orientierung und

Dokumentierung dienen, als daß ein abschließender Standpunkt zu zeigen versucht würde. Die Thesen Steiners entstammen ausnahmslos seiner vortheosophischen Epoche, doch würde nur Sachunkenntnis bei dem Theo-Anthroposophen Steiner von einer Preisgabe seines Autonomiestandpunktes sprechen wollen. Es wäre irrig, einen ganz überflüssigen Widerspruch zwischen dem Theismus-Kritiker und dem Theosophen Steiner zu konstruieren.

In Gedanken wie den folgenden kündigt Steiner der theistischen Weltanschauung den Kampf an:

> *«Wir suchen heute alle jenseitigen und außerweltlichen Triebfedern durch solche zu ersetzen, die innerhalb der Welt liegen. Früher suchte man nach transzendenten Mächten, um die Daseinserscheinungen zu erklären. Offenbarung, mystisches Schauen oder metaphysische Spekulation sollten zur Erkenntnis höherer Wesenheiten führen. Gegenwärtig bestreben wir uns, die Mittel zur Erklärung der Welt in dieser selbst zu finden.»*

Oder:

> *«Das Christentum (bloßer Tradition! B.) findet den Quell alles Geistigen, also auch der Begriffe und Ideen in Gott., Es hat den Glauben an etwas nötig, das nicht von dieser Welt ist. Ein gesundes menschliches Denken hält sich aber an diese Welt. Es kümmert sich um keine andere.»*

Worauf beruht die Bereitschaft der Menschen zur Selbstunterwerfung unter transzendente Mächte – in Fragen des Handelns unter die Gebote eines jenseitigen Gottes, in Fragen der Welterklärung unter den Glauben an einen außermenschlichen Verursacher des menschlichen Denkens und Erkennens? Antwort: Solche Unterwerfung ist das natürliche Produkt einer Jahrtausende währenden Gewöhnung an Vorstellungen, deren Vorhandensein kein Vernünftiger auf etwas anderes als den Umstand zurückführen wird, daß sie einmal von Menschen ausgebildet worden sind. Die Überwindung dieser [33] eingewurzelten Vorstellungen stößt auf die größten Hindernisse, denn

> *«Man braucht den Menschen nur zu sagen: du hast deine Meinungen und Gedanken nicht aus dir selbst, sondern ein Gott hat sie dir geoffenbart; dann ist er versöhnt mit sich selbst.»*

Es ist der verantwortungslose Mensch, der bei solchem Zuspruch Genüge findet. Man kann ihn den religiösen Menschen nennen. Der eigenverantwortliche, autonome und vorurteilslose Denker unterwirft den religiösen Menschen der folgenden Kritik:

> *«Der Mensch mag sich noch so unklar über sein Verhältnis zur Welt sein: er sucht doch in sich den Maßstab, mit dem er alle Dinge messen kann. Aus einer Art unbewußten Souveränitätsgefühl her-*

aus entscheidet er über den absoluten Wert alles Geschehens. Man kann forschen wie man will: Menschen, die sich von Göttern regiert glauben, gibt es ohne Zahl; solche, die nicht selbständig über den Kopf der Götter hinweg ein Urteil fällen, was diesen Göttern gefallen kann oder mißfallen, gibt es nicht. Zum Herrn der Welt vermag der religiöse Mensch sich nicht aufzuwerfen; wohl aber bestimmt er die Neigungen der Weltherrscher aus eigener Machtvollkommenheit.

Man braucht die religiös empfindenden Naturen nur zu betrachten; und man wird meine Behauptung bestätigt finden. Wo hat es je Verkündiger von Göttern gegeben, die nicht zugleich ganz genau festgestellt hätten, was diesen Göttern gefällt und was ihnen zuwider ist. Jede Religion hat ihre Weisheit über das Weltall, und jede behauptet auch, daß diese Weisheit von einem Gotte oder mehreren stamme.

'Will man den Standpunkt des religiösen Menschen charakterisieren, so muß man sagen: Er versucht die Welt von sich aus zu beurteilen; aber er hat nicht den Mut, auch sich selbst die Verantwortung für dieses Urteil zuzuschreiben; deshalb erfindet er sich Wesen in der Außenwelt, denen er diese Verantwortung aufbürdet.

Durch diese Betrachtung scheint mir die Frage beantwortet zu sein: ‹Was ist Religion?› Der Inhalt der Religion entspringt dem menschlichen Geiste. Aber dieser Geist will sich den Ursprung nicht eingestehen. Der Mensch unterwirft sich seinen eigenen Gesetzen, aber er betrachtet diese Gesetze als fremde.

[34]

Der Gedanke einer transzendenten Weltverantwortung ist zunächst Inhalt des naiven Glaubens der Menschen. Wie steht es um diesen Glauben auf dem Felde der Wissenschaft? Zwingen die Forschungen der Wissenschaft zur Preisgabe dieses Glaubens? Oder sind möglicherweise in der Wissenschaft ähnliche Vorurteile wirksam, wie im ‹naiven Gemüt›?

Auch in der Wissenschaft haben wir es mit dem Menschen zu tun. Die Wissenschaft wird von Menschen gemacht; sie steht im Dienste menschlicher Bedürfnisse. Eine sich selbst genügende absolute Wissenschaft kann es nicht geben. Zur Beurteilung dessen, was die Wissenschaft leistet, wird man darauf zu sehen haben, welche Bedürfnisse sie befriedigt. Es ist aber denkbar, daß die Wissenschaft sich just in den Dienst der Glaubensbedürfnisse der Menschen stellt. Die sogenannte wissenschaftliche Weltanschauung im Gegensatz zur religiösen, bietet also keine Gewähr von vornherein dafür, daß haltlose Vorurteile ausgeschlossen werden.

Worauf beruht der eigentliche Gehalt der Wissenschaft? Er beruht vor allem in einem zur Klarheit Kommen über die Ziele der Wissenschaft. Ein Blick in die Vergangenheit belehrt darüber, daß verschiedene Persönlichkeiten und verschiedene Geistesrichtungen die Ziele der Wissenschaft in verschiedener Weise bestimmten. So war eben das Ziel der Scholastiker und war das Ziel Kants die Begründung bzw. die Rettung der christlichen Gottesvorstellung. Aus verschiedenen Bedingungen heraus und mit verschiedenen Mitteln arbeiten Kant und die Scholastiker auf dieses Ziel hin.

Kennzeichnet sich die Lage der gegenwärtigen Wissenschaft etwa dadurch, daß man der Wissenschaft überhaupt kein weltanschauliches Ziel zu setzen versteht? War nicht die Wissenschaft bislang weit davon entfernt, in dieser Zielsetzung das Kernproblem der Wissenschaft zu sehen?

Eine Zielsetzung müßte Grundsätzliches aussagen können über die Rolle des Menschen in der Aufgabe der Wissenschaft.

> *«Der Mensch muß die Dinge aus seinem Geiste sprechen lassen, wenn er ihr Wesen erkennen will. Alles, was er über dieses Wesen zu sagen hat, ist den geistigen Erlebnissen seines Innern entlehnt. Nur von sich aus kann der Mensch die Welt beurteilen. Er muß anthropomorphisch denken. Man vermenschlicht die Natur, wenn man sie erklärt, man legt die inneren Erlebnisse des Menschen in sie hinein. Aber diese* [35] *subjektiven Erlebnisse sind das innere Wesen der Dinge. Und man kann daher nicht sagen, daß der Mensch die objektive Wahrheit, das ‹An sich› der Dinge nicht erkenne, weil er sich nur subjektive Vorstellungen über sie machen kann, Von einer andern als subjektiven menschlichen Wahrheit kann gar nicht die Rede sein. Denn Wahrheit ist Hineinlegen subjektiver Erlebnisse in den objektiven Erscheinungszusammenhang. Diese subjektiven Erlebnisse können sogar einen ganz individuellen Charakter annehmen. Sie sind dennoch der Ausdruck des inneren Wesens der Dinge. Man kann in die Dinge nur hineinlegen, was man selbst in sich erlebt hat.»*

Eine revolutionäre Zielsetzung des menschlichen Wissens, welche die Ziele des Theismus revidiert, wird dadurch gekennzeichnet sein, daß sie dem Begriff des Welt-Ganzen einen neuen Inhalt erteilt:

> *«Unsere Anschauung von der Vollkommenheit des Ganzen ist die, daß es auf der besonderen Vollkommenheit jedes einzelnen Individuums beruht.»*

Der Theismus stellt das Ganze auf ein Objekt (Gott) und schließt das Subjekt des Menschen von der Verantwortung des Ganzen aus. Er ist

Dualismus. Das im individuellen Menschen auf sich selbst gestellte Ganze

> *«kennt keinen Weltenlenker, der außerhalb unserer selbst unseren Handlungen Ziel und Richtung setzte. Der Mensch findet keinen jenseitigen Urgrund des Daseins, dessen Ratschläge er erforschen könnte, um von ihm die Ziele zu erfahren, nach denen er mit seinen Handlungen hinzusteuern hat. Er ist auf sich selbst zurückgewiesen Der Mensch macht nicht die Zwecke eines objektiven (jenseitigen) Urwesens zu seinen individuellen Zwecken. sondern er verfolgt seine eigenen.»*

Über die Frage der sittlichen Weltordnung hören wir:

> *«Der freie Mensch handelt, weil er eine sittliche Idee hat, aber er handelt nicht, damit er sittlich sei. Die menschlichen Individuen sind die Voraussetzung der sittlichen Weltordnung.» «Die sittlichen Gebote, die der Metaphysiker als Ausflüsse einer höheren Macht ansehen muß, sind dem Bekenner des Monismus Gedanken der Menschen; die sittliche Weltordnung ist ihm weder der Abklatsch einer rein mechanischen Naturordnung, noch einer göttlichen Weltregierung, sondern durchaus freies Menschenwerk. Der Mensch hat nicht den* [36] *Willen Gottes in der Welt, sondern seinen eigenen durchzusetzen; er verwirklicht nicht die Ratschlüsse und Intentionen eines anderen Wesens, sondern seine eigenen. Hinter den handelnden Menschen sieht der Monismus nicht einen Weltenlenker, der die Menschen nach seinem Willen bestimmt, sondern die Menschen verfolgen nur ihre eigenen, menschlichen Zwecke. Und zwar verfolgt jedes Individuum seine besonderen Zwecke. Denn die Ideenwelt lebt sich nicht in einer Gemeinschaft von Menschen, sondern nur in menschlichen Individuen aus. Was als gemeinsames Ziel einer menschlichen Gemeinschaft sich ergibt, das ist nur die Folge der einzelnen Willenstaten der Individuen, und zwar meist einiger weniger Auserlesener, denen die andern, als ihren Autoritäten folgen, Jeder von uns ist berufen zum freien Geiste, wie jeder Rosenkeim berufen ist, Rose zu werden.»*

Gemessen an den landläufigen philosophischen Vorstellungen scheinen diese Auffassungen den Anarchismus zu begründen. – Hier kommt es lediglich darauf an, die Frontstellung Steiners gegen den Theismus zu dokumentieren. Eine Alterssentenz *Goethes*: *«Es wäre nicht der Mühe wert, siebzig Jahre alt zu werden, wenn alle Weisheit der Welt Torheit wäre vor Gott.»* wird von Steiner in der folgenden Weise kommentiert:

> *«Wenn es eine Weisheit gäbe eines anderen (göttlichen) Wesens, so hätte sie für den Menschen keine Bedeutung. Deshalb kann die menschliche Weisheit gar nicht in ein Verhältnis zur göttlichen ge-*

bracht werden, wie es Korinther 3,19 heißt. Der Mensch, der sich und sein Verhältnis zur Außenwelt nicht kennt, fällt in ein Mißtrauen gegen seine eigenen Geisteskräfte und träumt von einer ‹höheren göttlichen Weisheit›, der gegenüber seine eigene Torheit ist.»

Die auf sich selbst gestellte menschliche Individualität vollzieht die Depossedierung des nach dem Jenseits blickenden Menschen radikal:

«Es ist allein des Menschen würdig, daß er selbst die Wahrheit suche. Wenn das einmal durchgreifend erkannt sein wird, dann haben die Offenbarungsreligionen abgewirtschaftet. Der Mensch wird dann gar nicht mehr wollen, daß sich Gott ihm offenbare oder Segen spende. Er wird durch sein eigenes Denken erkennen, durch eigene Kraft sein Glück begründen wollen. Ob irgend eine höhere Macht unsere Geschicke zum [37] *Guten oder Bösen lenke, das geht uns nichts an, wir haben uns selbst die Bahn vorzuzeichnen, die wir zu wandeln haben.»*

Einen mächtigen Bundesgenossen findet der religiöse Theismus in der idealistischen Philosophie, sofern die Vertreter des Idealismus die Existenz einer allgemeinen Weltvernunft annehmen. Es ist das Schicksal des klassischen deutschen Idealismus, daß er den markanten Trennungsstrich zwischen dein Theismus und Besserem nicht zu ziehen weiß. In der Philosophie *Hegels*, die ein «kühner Versuch» ist, «die ganze Welt auf Grund des im Ich liegenden Inhaltes zu erklären», erkennt Steiner einen «merkwürdigen Rest des alten Gottes- und Jenseitsglaubens.»

«Weil Hegel das Wesen des Ich zunächst unpersönlich zu fassen sucht, bezeichnet er es nicht als Ich, sondern als Idee. Hegels Idee ist aber nichts anderes als der von allem persönlichen Inhalt freigemachte Inhalt des menschlichen Ich. Dieses Abstrahieren von allem Persönlichen zeigt sich am kräftigsten in Hegels Ansichten über das geistige, sittliche Leben. Nicht das einzelne persönliche, individuelle Ich des Menschen darf sich seine Bestimmung vorsetzen, sondern das von diesem abstrahierte große, objektive, unpersönliche Welt-Ich, die allgemeine Weltvernunft. Dieser aus seinem eigenen Wesen geholten Abstraktion hat sich das individuelle Ich zu fügen. In den rechtlichen, staatlichen, sittlichen Institutionen, in dem geschichtlichen Prozesse hat die Weltidee den objektiven Geist niedergelegt. Diesem objektiven Geist gegenüber ist der Einzelne minderwertig, zufällig. Hegel wird nicht müde, immer wieder und wieder zu betonen, daß das zufällige Einzel-Ich sich den allgemeinen Ordnungen, dem geschichtlichen Verlauf der geistigen Entwicklung eingliedern müsse. Es ist die Despotie des Geistes über die Träger dieses Geistes, was Hegel verlangt. (Diese Despotie ist die Nährmutter des Anti-Individualismus im Hegelianismus des Karl

Marx, der den Geist materialistisch interpretiert als geschichtlich-ökonomisches Gesetz.) Es ist ein merkwürdiger Rest des alten Gottes- und Jenseitsglaubens, der hier bei Hegel noch auftritt. (Im Marxismus ist das Gottesresiduum die Gottheit ‹Wirtschaft›.) Alle die Attribute, womit das zum äußeren Weltherrscher gewordene menschliche Ich einst ausgestattet worden ist, sind fallen gelassen und lediglich das der logischen Allgemeinheit ist geblieben. Die Hegelsche Weltidee ist das menschliche Ich, [38] und Hegels Lehre erkennt das ausdrücklich an, denn auf der Spitze der Kultur gelangt der Mensch, nach dieser Lehre dazu, weine volle Identität mit diesem Welt-Ich zu fühlen. In Kunst, Religion und Philosophie sucht der Mensch das Allgemeinste seinem besonderen Sein einzuverleiben, der Einzelgeist durchdringt sich mit der allgemeinen Weltvernunft.»

Hegel überwindet die Vorstellung einer allgemeinen Weltvernunft noch nicht. Erst die moderne naturwissenschaftliche Entwicklungstheorie wurde in dieser Frage zum entscheidenden Faktor. In analoger Weise scheint das Erlebnis der Geschichte berufen, alte unhaltbare Auffassungen über das Verhältnis des Allgemeinen zum Individuell-Besonderen des Weltinhaltes zu klären.

Die revolutionären, Errungenschaften der Gegenwart verlangen die Revision des logischen Verhältnisses von Allgemeinem und Besonderem – aus der Berücksichtigung der Repräsentationsfähigkeit des besonderen Einzelnen. Die Tatsache, daß in der Ebene der politischen Geschichte der ausgezeichnete repräsentative Einzelne als das Schicksalsgesetz aller übrigen Glieder eines Volkes erlebt wird, bedeutet einen Imperativ an die Geisteswissenschaften. In geistiger Hinsicht ist das besondere Einzelne die Bedingung für die Gesetzlichkeit des Allgemeinen. Steiner vertrat diese Lehre bereits im Jahre 1886 in seinen «Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung».

«Es ist etwas ganz anderes, wenn man von einer allgemeinen Menschheit spricht, als von einer allgemeinen Naturgesetzlichkeit. Bei letzterer ist das Besondere durch das Allgemeine bedingt; bei der Idee der Menschheit ist es die Allgemeinheit durch das Besondere. Wenn es uns gelingt, der Geschichte allgemeine Gesetze abzulauschen, so sind diese, nur insofern *solche, als sie sich von den historischen Persönlichkeiten als Ziele, Ideale vorgesetzt wurden. Das ist der innere Gegensatz von Natur und Geist. Die erste fordert eine Wissenschaft, welche von dem unmittelbar Gegebenen, als dem Bedingten, zu dem im Geiste erfaßbaren, als dem Bedingenden, aufsteigt; der letzte eine solche, welche von denn Gegebenen, als dem Bedingenden, zu dem Bedingten fortschreitet. Daß das*

Besondere zugleich das Gesetzgebende ist, charakterisiert die Geisteswissenschaften; daß dem Allgemeinen diese Rolle zufällt, die [39] *Naturwissenschaften.»* (Man wird übrigens diese eindeutige Lehre nicht mit dem seichten Relativismus Rickerts verwechseln wollen! B.)

Die Repräsentanz eines Volkes in der Person eines Einzelnen hat also niemals ihr übergeordnetes Gesetz in der Abstraktion ‹Menschheit›. Dagegen bleibt es der lebendigen Repräsentanz eines Volksnomos unbenommen, noch höhere Verantwortlichkeiten zu usurpieren.

Zu entscheidenden Fragestellungen gegenüber dem Theismus und seinem Ableger, dem inkonsequenten philosophischen Idealismus, drängen die Resultate der natürlichen Entwicklungslehre der Organismen. Steiner stellt sich vorbehaltlos auf den Boden der Forschungsresultate, die in bedeutender Weise von dem größten Naturforscher des 19. Jahrhunderts, Ernst Haeckel, systematisiert worden sind.

«Das Wesen des Monismus besteht in der Annahme, daß alle Weltvorgänge, von den einfachsten bis herauf zu den höchsten menschlichen Geistesschöpfungen, in gleichem Sinne sich naturgemäß entwickeln, und daß alles, was zur Erklärung der Erscheinungen herangezogen wird, innerhalb der Welt selbst zu suchen ist. Dieser Anschauung steht der Dualismus gegenüber, der die reine Naturgesetzlichkeit nicht für ausreichend hält, um die Erscheinungen zu erklären, sondern zu einer über den Erscheinungen waltenden, vernünftigen Wesenheit seine Zuflucht nimmt. Diesen Dualismus muß die Naturwissenschaft überwinden.»

Steiner unterscheidet sich von solchen Philosophen,

«die sich scheinbar von Glaubensvorstellungen frei gemacht haben, die aber doch ganz im Sinne solcher Vorstellungen denken. Sie wollen ihre Gedanken rein aus vernünftigen Erwägungen heraus bestimmen lassen; die Richtung gibt ihnen aber doch ein eingeimpftes theologisches Vorurteil.»

Die Konsequenzen des Darwinismus, sind aber diese:

«Man erkannte richtig, daß eine Vorstellung fallen muß, die zu den geschätztesten in der Sammlung älterer menschlicher Vorurteile gehört, diejenige, daß die ‹Seele des Menschen› ein besonderes Wesen für sich sein soll, das einen ganz anderen ‹höheren› Ursprung habe, als alle anderen Naturdinge. Die Abstammungslehre muß natürlich zu der Ansicht führen, daß die seelischen Tätigkeiten des Menschen nur eine besondere Form derjenigen physiologischen Funktionen sind, die [40] *sich bei dessen Wirbeltierahnen finden, und daß diese Tätigkeiten sich mit eben derselben Notwendigkeit aus den Geistestätigkeiten der Tiere entwickelt haben, wie sich das*

Gehirn des Menschen, welches die materielle Bedingung des Geistes ist, aus dem Wirbeltiergehirn entwickelt hat.»

Den Fideismus, der zurückschreckt vor den Konsequenzen der monistischen Entwicklungslehre, trifft ein Satz, wie der Folgende:

«Manche Denker sehen das Kennzeichen eines philosophischen Kopfes in der Fähigkeit, sich zu der Einsicht zu erheben, daß es eine Umkehrung des richtigen Verhältnisses der Dinge ist, die geistigen Vorgänge aus materiellen begreifen zu wollen.»

Die Frage einer allgemeinen Weltvernunft, auf dem Boden der natürlichen Entwicklungslehre von einer sich selbst verstehenden Philosophie gestellt, muß nun ganz klar und unzweideutig alternative Gestalt annehmen. Steiner stellt diese Alternative:

«Entweder ist ein vernunftbegabtes Bewußtsein vor seinem tatsächlichen Auftreten in der Welt in keiner Weise vorhanden, sondern es entsteht als Ergebnis des im Gehirn konzentrierten Nervensystems; oder eine alles beherrschende Weltvernunft existiert vor allen übrigen Wesen und gestaltet den Stoff so, daß im Menschen ihr Abbild zur Erscheinung kommt.»

– Steiners Entscheidung kann nach dem Vorhergehenden nicht zweifelhaft sein.

Zusammenfassend läßt sich Steiners Frontstellung gegen den Theismus mit dem Satze aussprechen:

«Der menschliche Geist kommt in Wahrheit nie über die Wirklichkeit hinaus, in der wir leben, und er hat es auch nicht nötig, da alles in dieser Welt liegt, was er zu ihrer Erklärung, braucht.»

Nennen wir die Erklärungsweise, welche alles zur Erklärung Nötige in dieser Welt findet, die monistische, so gibt es *«neben denjenigen Gegnern des Monismus, welche der Ansicht sind, daß die Betrachtung der Welterscheinungen zu geistigen Wesenheiten führe, die unabhängig von den stofflichen Erscheinungen sind, noch andere, die das Gebiet einer über der natürlichen schwebenden übernatürlichen Weltordnung dadurch retten wollen, daß sie dem menschlichen Erkenntnisvermögen überhaupt die Fähigkeit absprechen, die letzten Gründe des Weltgeschehens zu begreifen.»*

[41]

Der Inhalt des letzten Satzes, positiv gefaßt, lautet also: die natürliche oder monistische Welterklärung spricht dem Menschen die Fähigkeit zu, die letzten Gründe des Weltgeschehens zu begreifen.

«Es gibt, nur eine Rettung aus dem Glauben an eine übernatürliche Weltordnung; und das ist die monistische Erkenntnis, daß alle Er-

kenntnisgründe für die Welterscheinungen innerhalb des Gebietes dieser Erscheinungen liegen.»

Daß Steiner – als Theosoph und Anthroposoph zu einem anderen Bilde der Weltentstehung und der Menschwerdung kommt als Haeckel, das hat seinen Grund darin, daß er auf die Beobachtung der geistigen Innenwelt des Menschen ebenso viel Sorgfalt verwendet, wie Haeckel auf die Beobachtung der physischen Organismenreihe, deren höchstentwickelte Form der natürliche leibliche Mensch ist.

Sofern Steiners Lehre von der Menschwerdung als Theosophie den Anspruch erhebt, Christentum zu sein - nicht aus rezipierter Tradition, sondern aus der Eigenkraft gegenwärtiger Begründung, ergibt sich für diese Theosophie die Aufgabe, den religiösen und philosophischen Theismus in ein Immanenzproblem zu verwandeln. Unter diesem Blickpunkt kann die Theosophie des Goetheanismus ein gegenwartsaktuelles Problem sein: *das Problem der Begegnung von Deutschtum und Christentum.*

III
Die «Philosophie der Freiheit» als Analyse des Christus-Bewußtseins

Rudolf Steiners Theosophie und Anthroposophie steht und fällt mit seiner *«Philosophie der Freiheit»*. Die zentrale Hauptschrift des Gesamtwerkes Steiners erschien 1894, das Werk des 33jährigen.

Auf Steiners Intuition der Menschwerdung des (heiligen) Geistes war nachträglich der Gesichtspunkt des Christentums anzuwenden. Ebenso ist die «Philosophie der Freiheit» post factum, nachträglich als Christentum zu interpretieren.

Es wäre schief, die «Philosophie der Freiheit», weil sie in der abstrakten Begriffssprache der Philosophie sich ausspricht, als Exposition des ‹gewöhnlichen› Bewußtseins zu nehmen, welches Bewußtsein dann später von Steiner zum theosophischen Schauen entwickelt worden

sei. Es kann nicht schwer sein, die dahingehende philosophische Übereinstimmung zu erzielen, daß die Niveaulage des ‹höherem› Bewußtseins nicht bestimmt wird durch die Besonderheit der Erkenntnisinhalte, sondern durch den Umstand, daß das erkennende Bewußtsein sein beliebiges Objekt in seiner geistigen Wesenheit - intuitiv - ergreift. Das Wesen der „Philosophie der Freiheit» ist prinzipiell begriffliche Intuition. Diese Intuition ist die gleiche, ob ihr Inhalt die Beschreibung der menschlichen Handlung, oder ob er die Beschreibung z.B. des Christuswesens enthält. –

[43]

Daß die begriffliche ‹Intuition› Steiners gegen den irrationellen Intuitismus Bergsons wie gegen jeden sonstigen Irrationalismus zu distanzieren ist, mag nebenbei mit Nachdruck gesagt sein.

Der «Philosophie der Freiheit» Herzstück bildet der besondere Begriff des Denkens, der von der Besonderheit des Subjektes dieses Denkens, Steiners, nicht zu trennen ist. Zwei Momente charakterisieren das Denken Steiners: seine Substantialität und seine Realität. Alles übrige in der Weit wird getragen von Anderem, das Denken trägt sich selbst. Alle Wirklichkeit der Welt erscheint rätselhaft, die Wirklichkeit des Denkens ist nicht rätselhaft. Der schulgerechte Philosophenverstand argumentiert etwas anders, er nimmt an, daß die ideelle Realität des Gedankens auf das Prädikat ‹wirklich› überhaupt nicht Anspruch habe. Ältere und allerneueste Schulen bauen auf dieser These ganze Systeme auf.

Der Umgang mit Philosophie hat seine Gesetze. Heute diktiert die Zeit, daß die Arbeitsstätte der Philosophie zu betreten ist durch das Tor der – Theologie. Das klingt sehr merkwürdig - und niemand hätte sich vor einem halben Jahrhundert derlei träumen lassen. Aber es ist zweifellos so.

Die Philosophie ist einmal aus der Theologie hervorgewachsen, nach einem ungeschriebenen Gesetz mußte sie sich einmal ihrer Mutter erinnern. Man kann heute als Philosoph von der Theologie lernen, was die meisten Philosophen von der modernen Naturwissenschaft nicht lernen wollten. Die konsequente, sich selbst verstehende evangelisch-protestantische Theologie (Karl Barth) lehrt heute mit allem eindeutigen Radikalismus, daß der Geist Gottes in Natur und Geschichte nicht zu erkennen ist. Die *«Philosophie der Freiheit»* geht noch einen Schritt über diese theologische Lehre hinaus. Sie lehrt, daß der Gottesgeist in Natur und Geschichte nicht nur nicht zu erkennen ist, sondern daß er in Natur und Geschichte überhaupt nicht ist, d.h. daß es unzulässig ist, den Geist in einer anderen als der ihm eigenwesentlichen ideellen Form zu suchen, ihn in nicht-ideeller Gestalt in der Na-

tur anzunehmen. Steiner findet den Geist nur und ausschließlich in seiner Seelenform im Menschen. Hier ist er seinem Wesen nach und im strengen Begriffe der «Philosophie der Freiheit»: Denken.

Wenn sich das Wesen des «Denkens» als das Wesen der Welt erwahrt, dann ist der Gottesbegriff der Theologie gezwungen, [44] abzudanken. Dies ist das Problem der «Philosophie der Freiheit».

Unsere gegenwärtigen Philosophen sprechen vom ‹existentiellen› Denken. Steiners «Denken» ist nicht als Existenz zu charakterisieren, sondern als Realität. Aus dem folgenden Grunde: Die Kategorie der Existenz hat ihren Sinn im System der klassischen Ontologie, wo sie als Gegenbegriff zum Wesen auftritt. Um Wesen und Existenz dreht sich das ontologisch-scholastische Weltverständnis. Für den besonnenen Scholastiker gelangen einzig in Gott Wesen und Existenz zur Dekkung. Für den Scholastiker ist selbstverständlich das menschliche Denken existentielles Denken, aber er ist sich bewußt, daß eben die Existenz dieses Denkens nicht des Denkens Wesen ist. Für den weniger besonnenen Modephilosophen der Gegenwart kann in Wahrheit, da er die Gottesfrage ignoriert, die Existentialität seines Denkens stets nur der Ausdruck seines Atheismus sein. Über die Frage der Realität des Ideellen – im Menschen – waren sich die Scholastiker nicht einig. In der nachscholastischen Entwicklung siegte immer mehr die nominalistische Auffassung. Erst wenn die Frage des Denkbegriffs wieder vollverantwortlich als Gottesfrage genommen wurde, (wie bei *Hegel*, aber unzureichend) geht es um die Realität des Ideellen. Die Frage ist jetzt, ob das Wesen der Welt kategorial bestimmt und bestimmbar ist, d.h. ob das Was der Welt im letzten Grunde Idee ist, ob also die Kategorie der Realität das Fundament für dasjenige ist, was der Schulverstand als ‹Wirklichkeit› meint. Das Christentum bejaht diese Frage, und die «Philosophie der Freiheit» bejaht diese Frage ebenfalls. Sie betrachtet das «Denken» als das metaphysische Absolute. Sie hat außerdem im empirischen «Denken» den konkreten Ansatz für den Beginn der Philosophie.

Das metaphysische Problem der «Philosophie der Freiheit» ist nicht die begriffliche Beziehung und Herleitung der Existenz aus dem Wesen. Zur Frage steht des Wesens Erscheinung. Das metaphysische Problem Steiners ist die intuitive Selbstanschauung (Erscheinung) des Wesens.

> Steiner: *«Als Archimedes den Hebel erfunden hatte, da glaubte er mit seiner Hilfe den ganzen Kosmos aus den Angeln heben zu können, wenn er nur einen Punkt fände, wo er sein Instrument aufstützen könnte. Er brauchte etwas, was durch sich [45] selbst, nicht durch anderes getragen wird. Im Denken haben wir ein Prinzip, das durch sich selbst besteht. Von hier aus sei es versucht, die*

Welt zu begreifen. Das Denken können wir durch es selbst erfassen. Die Frage ist nur, ob wir durch dasselbe auch noch etwas anderes ergreifen können.»

Die kirchlich gebundene Philosophie vindiziert dem Gotte des Theismus ein substantielles Denken, das exakt dem obigen Begriffe entspricht. Aber für die theistische Philosophie ist das Denken Gottes ein von den Philosophen bloß erträumtes Denken. Die Annahme der Substantialität und Aseität des Gottesdenkens bleibt spekulative Behauptung. Ein empirisch beobachtbares Subjekt dieses Gottesdenkens ist nicht vorhanden. Der theistische Gott des Denkens kann seine Aseität nur deswegen behaupten, weil er außerhalb der Welt steht. Die «Philosophie der Freiheit» will Gott und die Welt nicht trennen, bevor deren Einheit als Anschauung gesichert ist. Der Weltprozeß der Realisierung des Übersinnlichen Menschen ist die Anschauung dieser Einheit.

«Der Dualismus bestimmt das göttliche Urwesen als dasjenige, was alle Menschen durchdringt und in ihnen allen lebt[*]*. Der Monismus findet dieses gemeinsame göttliche Leben in der Wirklichkeit selbst. Der ideelle Inhalt eines anderen Subjektes ist auch der meinige, und ich sehe ihn nur so lange als einen anderen an, als ich wahrnehme, nicht mehr aber, sobald ich denke. ... Das gemeinsame Urwesen, das alle Menschen durchdringt, ergreift somit der Mensch in seinem Denken. Das mit dem Gedankeninhalt erfüllte Leben in der Wirklichkeit ist zugleich das Leben in Gott. Die Welt ist Gott. Das Jenseits beruht auf einem Mißverständnis derer, die glauben, daß das Dasein den Grund seines Bestandes nicht in sich hat. Sie sehen nicht ein, daß sie durch das Denken das finden, was sie zur Erklärung der Wahrnehmung verlangen.»*

Diese Aussagen könnten einen Pantheismus zu begründen scheinen, wenn sie nicht – Theosophie wären. Als Theosophie sind sie die entscheidende Kritik des theistischen Gottesbegriffs. Die Widerchristlichkeit der theistischen Gottesvorstellung ist evident. Durch das Mysterium von Golgatha hat sich der persönliche Gott mit der Erdenwelt [46] verbunden. Das ist das Neue gegenüber dem antiken Heidentum. Der Gott des heidnischen Theismus (der Gott des Aristoteles) ist das Urbild der philosophisch begründeten Gottesvorstellung der christlichen Kirche geworden. Der heidnische Gott der griechischen Philosophen regiert die Welt durch ein Denken nach Art des menschlichen Denkens. Im Mensch gewordenen Gotte des Christentums kann dieses Denken nicht mehr als außermenschliches gesucht werden; es

---

[*] Die philosophiefeindliche (konsequente) evangelische Theologie kann nicht einmal diesen Dualismus anerkennen. Für sie ‹lebt› Gott nicht ‹in› den Menschen, er lebt außer ihnen und herrscht über sie. B.

kann insbesondere nicht auf die Wahrnehmungsseite des Weltinhaltes verzichten; es begreift die göttliche Wirklichkeit der Welt als zusammengesetzt aus Wahrnehmung und Begriff. Die theistische Gottesvorstellung ist nacktes Heidentum.

Die «Philosophie der Freiheit» ist unter zwei Gesichtspunkten zu betrachten: als Metaphysik und als Ethik.

1. Die «Philosophie der Freiheit» als Metaphysik

Die jüngste, wider Erwarten ‹auferstandene Metaphysik› unterscheidet sich gründlich von der traditionellen Ontologie. Die a-theistische Subjektivierung des Erkenntnis-Grundes auf der Linie Descartes-Kant-Deutscher Idealismus ist nicht rückgängig zu machen. Konsequenter als andere Denker gelangte Steiner zu einer prinzipiellen Verwerfung der Metaphysik, sofern diese als eine spekulativ - schlußfolgernde Scheinerkenntnis von Objekten verstanden wird, die nicht in der Selbstbeobachtung des Urwesens als unmittelbare Anschauung gegeben sind. Von der «Metaphysik» der «Philosophie der Freiheit» wird also hier im übertragenen Sinn gesprochen als von Wesens-Erkenntnis. Zur Dokumentierung von Steiners Abweisung der Metaphysik das folgende:

> *«Die Realisten begreifen nicht, daß das Objektive Idee ist, die Idealisten nicht, daß die Idee objektiv ist ... Wenn Volkelt sagt, unser Denken drängt uns dazu, zu dem Gegebenen eine Voraussetzung zu machen und es zu überschreiten, so sagen wir: in unserem Denken drängt uns schon das, was wir zu dem unmittelbar Gegebenen hinzufügen wollen. Wir müssen daher jede Metaphysik abweisen. Die Metaphysik will ja das Gegebene durch ein Nicht-Gegebenes, Erschlossenes erklären (Wolf, Herbart). Wir sehen in dem* [47] *Schließen nur eine formelle Tätigkeit, die zu nichts Neuem führt, die nur Übergänge zwischen Positiv-Vorliegendem herbeiführt.»*

Das Absolute der Metaphysik Steiners ist das Denken. Das nämliche konkrete Denken ist zugleich der Ausgangspunkt der philosophischen Arbeit. Dieses metaphysische Fundament darf nicht mit dem Standort *Hegels* verwechselt werden.

> Steiner *«legt besonderen Wert darauf, daß beachtet werde, daß ich als meinen Ausgangspunkt das Denken bezeichnet habe und nicht Begriffe und Ideen, die erst durch das Denken gewonnen werden. Diese setzen das Denken bereits voraus. Es kann daher, was ich in bezug auf die in sich selbst ruhende, durch nichts bestimmte Natur des Denkens gesagt habe, nicht einfach auf die Begriffe übertragen werden. Ich bemerke das hier ausdrücklich, weil hier*

meine Differenz mit Hegel liegt. Dieser setzt den Begriff als Erstes und Ursprüngliches.»

Steiner beschreibt die Leistung seines Denkens. Indem es die Wirklichkeit als eine in sich geschlossene Einheit zeigt, enthält es deren wahre Gestalt, während die Mannigfaltigkeit der Wahrnehmungen ein durch die menschliche Organisation bedingter Schein ist. Von jeher und zu allen Zeiten war das Ziel des menschlichen Denkens die Erkenntnis der wirklichen Einheit gegenüber dem Schein des Vielen. Wo man die notwendige Subjektivität des einheitstiftenden Denkaktes mißversteht, suchte man den wahren Grund der Einheit in einem jenseits unserer Erfahrungswelt gelegenen Objekte (Gott, Wille, absoluter Geist usw.) Man war bestrebt, auf diese Meinung gestützt, zu dem Wissen über die innerhalb der Erfahrung erkennbaren Zusammenhänge noch ein zweites zu gewinnen, das über die Erfahrung hinausgeht, und deren Zusammenhang mit den nicht mehr erkennbaren Wesenheiten aufdecken soll.

Das Denken der «Philosophie der Freiheit» kommt zu einer anderen Auffassung darüber, was an der Welt subjektiv, was objektiv ist. Dieses Denken selbst weiß sich seinem Wesen nach als jenseits von Subjekt und Objekt; es bildet vielmehr selbst erst diese beiden Begriffe, wie es alle übrigen Begriffe bildet. Der schlechte metaphysische Objektivismus erkennt nicht,

«daß das Denken Subjektives und Objektives zugleich umspannt und daß in dem Zusammenschluß der Wahrnehmung [48] *mit dem Begriff die totale Wirklichkeit vermittelt wird. Nur solange wir die die Wahrnehmung durchdringende und bestimmende Gesetzmäßigkeit in der abstrakten Form des Begriffes betrachten, haben wir es in der Tat mit etwas rein Subjektivem zu tun. Subjektiv ist aber nicht der Inhalt des Begriffes, der mit Hilfe des Denkens zu der Wahrnehmung hinzugewonnen wird. Dieser Inhalt ist nicht aus dem Subjekte, sondern aus der Wirklichkeit genommen. Er ist der Teil der Wirklichkeit, den das Wahrnehmen nicht erreichen kann. Er ist ‹Erfahrung›, aber nicht durch das Wahrnehmen vermittelte Erfahrung.»*

Hier haben wir die entscheidende Kritik, die der Goetheanismus am Kantianismus vornimmt. Die begrifflichen Wesenheiten der Dinge sind (gegenständliche) Inhalte der denkenden Erfahrung.

«Das Denken hat den Ideen gegenüber dieselbe Bedeutung, wie das Auge dem Licht, das Ohr dem Ton gegenüber. Es ist Organ der Auffassung. Wer dem Denken seine über die Sinnesauffassung hinausgehende Wahrnehmungfähigkeit, der muß ihm notgedrungen auch Objekte zuerkennen, die über die bloße sinnenfällige Wirklich-

keit hinausliegen. Die Objekte des Denkens sind aber die Ideen. Indem sich das Denken der Idee bemächtigt, verschmilzt es mit dem Urgrunde des Weltendaseins; das, was außen wirkt, tritt in den Geist des Menschen ein; er wird mit der objektiven Wirklichkeit auf ihrer höchsten Potenz eins. Das Gewahrwerden der Idee in der Wirklichkeit ist die wahre Kommunion des Menschen.»

Die gesunde Auffassung Goethe-Steiners realisiert Konsequenzen der Thomistik. Die Erkenntnisauffassung des Thomas von Aquino kann mit dem subjektiven Menschen rechnen als mit einem Faktor der Wirklichkeit, auch wenn diese zwar im metaphysischen Sinne – zunächst nur eine abbildliche und abbildende Realität sein kann. Aber immerhin braucht der Erkenntnisakt des thomistischen Menschen nicht auf die Absurdität zu verfallen, ein abstraktes, wirklichkeitsloses Begriffsgespinst über das Material der ‹Erfahrung› zu stülpen, sondern er erreicht die Dinge und Wesenheiten im Begriffe wie sie ‹an sich› sind. Der Thomismus Goethes erkennt das subjektive Menschen-Innere als den Schauplatz, auf dem die Natur ihr eigenstes Wesen und ihre eigenste Wirklichkeit unmittelbar, d.h. nun nicht mehr im bloßen Abbild, zur Offenbarung bringt. Damit ist diese Subjektivität das bedeutsamste Glied der objektiven Weltwirklichkeit.

[49]

In der Selbstanschauung des Übersinnlichen Menschen, in der der erhöhte Thomismus zur vollen Reife gelangt, klärt sich das Verhältnis der subjektiven und objektiven Seite der Weh restlos auf:

«Die Wahrnehmung ist der Teil der Wirklichkeit, der objektiv, der Begriff derjenige, der subjektiv (durch Intuition) gegeben wird. Unsere geistige Organisation reißt die Wirklichkeit in diese beiden Faktoren auseinander. Der eine Faktor erscheint dem Wahrnehmen, der andere der Intuition. Erst der Zusammenhang der beiden, die gesetzmäßig sich in das Universum eingliedernde Wahrnehmung, ist volle Wirklichkeit. Betrachten wir die bloße Wahrnehmung für sich, so haben wir keine Wirklichkeit, sondern ein zusammenhangloses Chaos; betrachten wir die Gesetzmäßigkeit der Wahrnehmungen für sich, dann haben wir es bloß mit abstrakten Begriffen zu tun. Nicht der abstrakte Begriff enthält die Wirklichkeit, wohl aber die denkende Beobachtung, die weder einseitig den Begriff, noch die Wahrnehmung für sich betrachtet, sondern den Zusammenhang beider.»

Wie man sieht, deckt sich Steiners ‹Metaphysik› völlig mit seiner Erkenntnislehre. Auf dieses Ziel tendiert die nachscholastische Philosophie. Keine Reaktion der christlichen Theologie kann diese Entwicklung aufhalten, Dem verantwortlichen Theologen der Gegenwart sträuben

sich die Haare, wenn er vernimmt, daß ‹der Mensch› das letzte metaphysische Fundament sein soll. Ihm kann mit der folgenden Blickpunkt-Veränderung gedient werden. Er mag als vorläufige Hypothese unterstellen, daß in der Metaphysik der «Philosophie der Freiheit» ‹der Mensch› Aussagen über sein Erkennen mache. Er mag sogar das metaphysische Prinzip der «Philosophie der Freiheit» als dem Namen nach prinzipiell unbekannt annehmen. Und nun mag er mit uns die Konklusion machen: wir wollen dasjenige Wesen, das die Einheit der Wirklichkeit beschreibt als die Ineinanderfügung von Wahrnehmung und Begriff – den Menschen nennen Ein völlig neuer Mensch, aber ein wirklicher Mensch!

Die Metaphysik Steiners wird notwendig Theosophie und Anthroposophie, Selbsterkenntnis des Übersinnlichen Menschen als Welterkenntnis. Aber alles hängt daran, daß das von der «Philosophie der Freiheit» analysierte Denken als Vorgang der Wirklichkeit eingesehen wird. Gegen das verbreitetste philosophische Vorurteil wenden sich die folgenden Sätze Steiners:

[50]

> *«Das Bild, das der Denker von den Erscheinungen der Welt entwirft, gilt nicht als etwas, das zu den Dingen gehört, sondern als ein nur im Kopfe des Menschen existierendes; die Welt ist auch fertig ohne dieses Bild. Die Welt ist fix und fertig in allen ihren Substanzen und Kräften; und von dieser fertigen Welt entwirft der Mensch ein Bild. Die so denken, muß man nur fragen, mit welchem Rechte erklärt ihr die Welt für fertig, ohne das Denken? Bringt nicht mit der gleichen Notwendigkeit die Welt das Denken im Kopfe des Menschen hervor, wie die Blüte an der Pflanze? Pflanzet ein Samenkorn in den Boden. Es treibt Wurzel -und Stengel. Es entfaltet sich zu Blättern und Blüten. Stellet die Pflanze euch selbst gegenüber. Sie verbindet sich, in eurer Seele mit einem bestimmten Begriffe. Warum gehört dieser Begriff weniger zur ganzen Pflanze als Blatt und Blüte ? Ihr saget: die Blätter und Blüten sind ohne ein wahrnehmendes Subjekt da; der Begriff erscheint erst, wenn sich der Mensch der Pflanze gegenüberstellt. Ganz wohl. Aber auch Blüten und Blätter entstehen an der Pflanze nur, wenn Erde da ist, in die der Keim gelegt werden kann, wenn Licht und Luft da sind, in denen sich Blätter und Blüten entfalten können. Geradeso entsteht der Begriff der Pflanze, wenn ein denkendes Bewußtsein an die Pflanze herantritt.» («Philosophie der Freiheit», 12. Aufl. 1968,3. Kap., S. 85)*

Dieser Vergleich darf als Symbolum genommen werden: Die Blüte des denkenden Bewußtseins entsteht nur, wenn ‹Erde› da ist. – – Durch die Verbindung des besonderen Menschenleibes im Mysterium von Gol-

gatha mit der Substanz der Erde wurde in die Erde ein Samenkorn verlegt. Dieses Samenkorn will sich zur lebendigen Wirklichkeit entfalten. Die Wirklichkeit kommt zustande, wenn aus der Kraft gegenwärtigen Bewußtseins die Menschheit sich dem keimenden Samenkorn gegenüberzustellen versteht. *«Der Menschenleib hat einen dem Denken entsprechenden Bau.» (Theosophie, 8.Aufl. S.21)* Wenn Theosophie als ‹Geistes-Wissenschaft› möglich sein soll, dann muß aus der Analyse des Denkens der «Philosophie der Freiheit» hervorgehen, daß dieses Denken nicht nur das Gesetzmäßige der Wahrnehmungswelt ist, sondern einen eigenen Inhalt hat. Die «Philosophie der Freiheit» zeigt den geforderten Tatbestand auf. Aber schon *in «Wahrheit und Wissenschaft, Vorspiel einer Philosophie der Freiheit» (1891)* zeigt Steiner am Kausalproblem, daß sein Denken inhaltvolles Denken, ist. Unter das sogenannte Kant-Humesche Problem, das der, Motor des Kritizismus ist, wird damit der Schlußstrich gezogen.

[51]

Steiner führt aus

> *«Nur die Begriffe und Ideen sind uns in der Form gegeben, die man die intellektuelle Anschauung genannt hat. Kant und die neueren an ihn anknüpfenden Philosophen sprechen dieses Vermögen dem Menschen vollständig ab, weil alles Denken sich nur auf Gegenstände beziehe und aus sich selbst absolut nichts hervorbringe. In der intellektuellen Anschauung muß mit der Denkform zugleich der Inhalt mitgegeben sein. Ist dies aber nicht bei den reinen Begriffen und Ideen wirklich der Fall? Man muß sie nur in der Form betrachten, in der sie von allem empirischen Inhalt noch ganz frei sind. Wenn man z.B. den reinen Begriff der Kausalität erfassen will, so darf man sich nicht an irgend eine bestimmte Kausalität oder an die Summe aller Kausalitäten halten, sondern an den bloßen Begriff derselben. Ursachen und Wirkungen müssen wir in der Welt aufsuchen, Ursachlichkeit als Gedankenform müssen wir selbst hervorbringen, ehe wir die ersteren in der Welt finden können. Wenn man aber an der Kant'schen Behauptung festhalten wollte, Begriffe ohne Anschauungen seien leer, so wäre es undenkbar, die Möglichkeit einer Bestimmung der gegebenen Welt durch Begriffe darzutun. Denn man nehme an, es seien zwei Elemente des Weltinhaltes gegeben – a und b. Soll ich zwischen denselben ein Verhältnis aufsuchen, so muß ich das an der Hand einer inhaltlich bestimmten Regel tun; diese kann ich aber nur im Erkenntnisakte selbst produzieren, denn aus dem Objekte kann ich sie deshalb nicht nehmen, weil die Bestimmungen dieses letzteren mit Hilfe der Regel eben erst gewonnen werden sollen. Eine solche Regel zur Bestimmung des Wirklichen geht also vollständig innerhalb der rein be-*

grifflichen Entität auf.» (Wahrheit und Wissenschaft, 10. Aufl. Dornach 1973, S. 59)

Die Aussage, daß das Denken einen eigenen Inhalt hat, muß im Gesamtzusammenhang des Wirkens Steiners verstanden werden. Die Philosophie Steiners erfrägt das Urwesen nicht im Stil der Ontologie als das ‹Sein›. Die Seins-Frage ist die Grundfrage der vorchristlichen, heidnisch-griechischen Philosophie. Im Zuge der Christianisierung der Philosophie ist zu fragen nach demjenigen Urwesen, das nicht nur ist, sondern als das, was es ist, auch erscheint. In der Selbstanschauung des Übersinnlichen Menschen erscheint das Urwesen, das ‹Sein› der Ontologie, als der Übersinnliche Mensch. Das ‹Sein> ist ebenso die oberste Kategorie der heidnischen Philosophie, wie der Übersinnliche Mensch Christus – die oberste Kategorie und das neue Wahrheitskriterium [52] der zur Theosophie erhöhten Philosophie des Goetheanismus geworden ist. Der ‹eigene› Inhalt des Denkens der «Philosophie der Freiheit» ist der Inhalt des Übersinnlichen Menschen, und als dieser der Welt-Inhalt. Der Begriff des Denkens ist der Begriff des Übersinnlichen Menschen; die Realisierung dieses Begriffes ‹ist› das in ihm begriffene Wesen nicht nur, sondern erscheint: die Theosophie spricht von der Erscheinung des Christus in der Gestalt eines Engels oder Ichs. «Das Denken hat einen eigenen Inhalt» heißt , das Denken der «Philosophie der Freiheit» ist das Sein des Denkens, aber das Sein bleibt nicht die inhaltleere grammatikalische Abstraktion der Ontologie; es ist ein inhaltvolles echtes Was, vielmehr die Fülle alles Was und Wesens: die Wesenheit des Übersinnlichen Menschen.

Steiners neuer Begriff der Mystik beruht auf dieser Voraussetzung. Er versteht den mystischen Akt als hellwachen Denkakt. Richtete sich die mystische Versenkung des mittelalterlichen Christen auf die Inhalte der Glaubensoffenbarung, so hält Steiner die Ideen-Inhalte der modernen Naturerkenntnis für geeignet, Inhalt einer modernen Mystik zu sein. Der Inhalt der mystischen Erkenntnis und der Inhalt der Naturerkenntnis sind der nämliche Inhalt. Das ist das Besondere der Mystik des Theosophen, daß sie nicht pantheistisch Gott in der Natur denken, sondern den Naturinhalt göttlich denken will. Der theosophische Mystiker sucht deshalb keinen Gottesgeist in der Natur, weil er den Geist des Übersinnlichen Menschen in sich selbst zur Anschauung bringt. Der mystische Akt ist die Wiedergeburt des Naturinhaltes auf höherer Stufe. Der ‹Geist in der Natur› ist nur für den göttlichen Geist da. Der Geist in Seelenform ist nur im Menschen vorhanden. Es ist Sünde wider den Geist, wenn man den Geist in Seelenform anderswo sucht als im Menschen. *«Erleben wir den Geist in uns, dann brauchen wir keinen solchen draußen in der Natur. Ich habe in meiner Philosophie der Freiheit meine Weltanschauung beschrieben, die den Geist nicht zu ver-*

treiben glaubt, weil sie die Natur so ansieht, wie Darwin und Haeckel sie ansehen.» (vgl. Die Mystik im Aufgang des neuzeitlichen Geisteslebens und ihr Verhältnis zur modernen Weltanschauung, 1901). Das geisteswissenschaftliche Weltbild, das Steiner später in umfassendster Weise zeichnete (vgl. *«Die Geheimwissenschaft im Umriß»,* 1910) steht zu dieser Auffassung nicht im Widerspruch, ist nur ihre konsequente Vollendung. Es war möglich, die Natur nicht als für [53] die äußere Beobachtung Gegebene zu nehmen, sondern sie aus der Beobachtung des Weltprozesses der irdischen Menschwerdung des Übersinnlichen Menschen bei ihrer Entstehung zu beobachten. Jetzt wurde alles und jedes zur Offenbarung des Übersinnlichen Menschen, jetzt ist dessen Seelenform über das Ganze ausgebreitet, jetzt gibt es nur noch eine Welt des graduierten Bewußtseins, die Welt hierarchischer Geisteswesenheiten und elementarischer Naturwesenheiten.

Daß das Denken einen eigenen Inhalt hat, bildet die Voraussetzung für die Möglichkeit der ‹Geisteswissenschaft›. Daß das inhaltvolle Denken sich an dem Objekt der Naturwissenschaft bewährt, ermöglicht ‹Geisteswissenschaft› als z e i t g e m ä ß e Geisteswissenschaft.

> *«Am tiefsten eingewurzelt in das naive Menschheitsbewußtsein ist die Meinung: Das Denken sei abstrakt, ohne allen konkreten Inhalt. Es könne höchstens ein ‹ideelles› Gegenbild der Welteinheit liefern, nicht etwa diese selbst. ... Die Welt ist eine Mannigfaltigkeit von gleichwertigen Gegenständen. Keiner spielt eine größere Rolle als der andere im Getriebe der Welt. Soll uns klar werden, daß diese oder jene Tatsache größere Bedeutung hat als die andere, so müssen wir unser Denken befragen. Ohne das funktionierende Denken erscheint uns das rudimentäre Organ des Tieres, das ohne Bedeutung für dessen Leben ist, gleichwertig mit dem wichtigsten Körpergliede. Die einzelnen Tatsachen treten in ihrer Bedeutung in sich und für die übrigen Teile der Welt erst hervor, wenn das Denken seine Fäden zieht von Wesen zu Wesen. Diese Tätigkeit des Denkens ist eine inhaltvolle. Denn nur durch einen ganz bestimmten konkreten Inhalt kann ich wissen, warum die Schnecke auf einer niedrigeren Organisationsstufe seht als der Löwe. Der bloße Anblick, die Wahrnehmung gibt mir keinen Inhalt, der mich über die Vollkommenheit der Organisation belehren könnte. – Diesen Inhalt bringt das Denken der Wahrnehmung aus der Begriffs- und Ideenwelt des Menschen entgegen. Im Gegensatz zum Wahrnehmungsinhalte der uns von außen gegeben ist, erscheint der Gedankeninhalt im Inneren. Die Form, in der er zunächst auftritt, wollen wir als I n t u i t i o n bezeichnen. Sie ist für das Denken, was die B e o b a c h t u n g für die Wahrnehmung ist.» («Die Philosophie der Freiheit», S. 93)*

Der Scholastiker verkennt das wahre Wesen des Denkens, indem er die Objekte des Denkens, die Ideen, nur als Abbilder göttlicher Ideen zu erfassen glaubt; der Überwinder des [54] aristotelischen ‹Dogmatismus›, der Kritizismus Kants, verkennt das Denken, indem er es nicht als echte Erfahrung im Übersinnlichen erlebt.

> *«Trotz vollendeter logischer Kunst brachten es die Scholastiker nur zu einem einseitigen und untergeordneten Begriff vom Erkennen. Dieser ist der, daß der Mensch beim Erkennen ein Bild von dem erzeugt, was er erkennen soll. Es ist ohne weiteres einleuchtend, daß man bei einem solchen Begriffe vom Erkennen alle Wirklichkeit außer das Erkennen verlegen muß. Denn im Erkennen kann man dann kein Ding selbst, sondern nur ein Bild dieses Dinges ergreifen. Auch nicht sich selbst kann der Mensch in seiner Selbsterkenntnis ergreifen, sondern auch, was er von sich selbst erkennt, ist nur ein Bild seines Selbst. Zu einem anderen Begriffe vom Erkennen konnte der Scholastiker nicht gelangen. Daran hinderte ihn der dogmatische Lehrgehalt seiner Theologie. Hätte er den Blick seines geistigen Auges auf das geheftet, was er als bloßes Bild ansieht, dann hätte er gesehen, daß in diesem vermeintlichen Bilde sich der geistige Inhalt der Dinge selbst offenbart; dann hätte er gefunden, daß in seinem Innern sich der Gott nicht bloß abbildet , sondern daß er darin lebt, wesenhaft gegenwärtig ist. Er hätte bei dem Hineinblicken in sein Inneres nicht einen finsteren Abgrund, seine endlose Leere erblickt, aber auch nicht ein bloßes Bild Gottes; sondern er hätte gefühlt, daß ein Leben in ihm pulsiert, welches das göttliche Leben selbst ist. Das durfte der Scholastiker nicht zugeben. Der Gott durfte, nach seiner Meinung, nicht in ihn einziehen und aus ihm sprechen, er durfte nur als Bild in ihm sein. In Wirklichkeit mußte die Gottheit außer dem Selbst vorausgesetzt werden. Sie konnte sich also auch nicht im Innern durch das geistige Leben sondern sie mußte sich von außen, durch übernatürliche Mitteilungen offenbaren. Was dabei angestrebt wird, ist dadurch gerade am allerwenigsten erreicht. Es soll von der Gottheit ein möglichst hoher Begriff erreicht werden In Wirklichkeit wird die Gottheit erniedrigt zu einem Ding unter anderen Dingen.» (Rudolf Steiner, Die Mystik im Aufgange des neuzeitlichen Geisteslebens..., 1901)*

Der moderne Kritizismus verkennt sowohl den Erfahrungs- wie den Absolutheitscharakter des Denkens. Deswegen muß er die Möglichkeit der Metaphysik, bzw. der Geisteswissenschaft oder Theosophie bestreiten. Wenn die jüngste Abart des Kantianismus, Heideggers Daseinsphilosophie, neuerdings Kants ‹Kritik der reinen Vernunft› als – Metaphysik ‹interpretiert›, dann ist eben solche Metaphysik, was sie

nur [55] sein kann: atheistischer Agnostizismus, trotzig scheinheroische Bornierung auf die Endlichkeit. Nichts ist bezeichnender für die Eigenart der Philosophie Heideggers, als daß sie einer gewissen Theologie, die am Ruin und an der Impotenz der menschlichen Vernunft interessiert ist, Vorspanndienste leisten darf. Man fällt heute unliebsam auf, wenn man vorn Standort der Anthroposophie Heidegger zu den Feinden des Christentums zählt.*

Auf welche Schwierigkeiten des Verständnisses der Denkbegriff der «Philosophie der Freiheit» in der Gegenwart stoßen muß, demonstriert ein achtbarer Denker, der sich an einer Kritik versuchte: *Dietrich Heinrich Kerler* (gest. 1921). Sein Buch; «'Die auferstandene Metaphysik» will eine Abrechnung sein u.a. mit Driesch, Keyserling, Bergson, Husserl, Scheler, Steiner. *Kerler* umschreibt sein Thema folgendermaßen:

> *Kerler: «Gemeinsam mit den großen Denkern der Vergangenheit ist den modernen Metaphysikern die Behauptung des Vorhandenseins eines göttlichen Urgrundes der Wirklichkeit. Gemeinsam aber auch das Unvermögen, für dieses Vorhandensein den Wahrscheinlichkeitsbeweis anders als auf dem Wege der Begriffsverquickung und des Fehlschlusses zu erbringen. Gerade wenn sie die Summe ziehen, versagen beide, die Alten und die Neuen, logisch vollkommen.»*

(Kerler selbst vertritt einen Okkasionalismus.) Auf Steiner angewendet fordert diese Behauptung Keilers die folgende Feststellung heraus: Es muß vor Steiner eine Problemstellung geradezu als naiv gelten, die das Vorhandensein eines ‹göttlichen Urgrundes› logisch erweisen wollte. Das macht doch die Distanz Steiners zu aller schulläufigen Metaphysik und Erkenntnistheorie aus, daß er die Frage des Weltgrundes «nicht bloß logisch» lösen, sondern zu einem «positiven Inhalt» vordringen will. Jeder Versuch, das Erkenntnisproblem bloß logisch zu bewältigen, ist zum Scheitern verurteilt, stößt auf unüberwindliche Antinomien, aus dem Grunde, weil das logische Wesen, weit entfernt, das Urwesen zu sein, das ‹Seins›-Wesen des heidnischen Aristotelismus ist und als dieses der Ausdruck der noch nicht von Christus erlösten Vernunft. Nicht aus dem ‹Seins›-Wesen, sondern aus dem Wesen des Übersinnlichen Menschen rechtfertigt sich Erkenntnis. Der Gott der Seins-Metaphysik mag unter einen ‹Beweis› fallen; der Übersinnliche Mensch ist eines Beweises weder fähig noch bedürftig – er ist Ereignis [56] oder ist es nicht. Die logische Begriffsfrage der Erkenntnis wird im Menschen zur persönlichen Frage. *«Nicht durch Logik, sondern in geschauten großen Widersprüchen enthüllen sich uns die okkulten Ge-*

---

*Vergleiche meine Schrift «Aber Herr Heidegger», 1933, Verlag Geering, Basel (heute- Verlag Fornasella, Besazio)

heimnisse» (aus einem Vortrag Steiners) – das ist keine Konzession an die logische Antinomienlehre, sondern der Ausdruck für die theosophische Grundanschauung, daß der Mensch selbst es ist, durch den die Welt in Gegensätzen sich darlebt. Aristoteles erkennt auf seine Weise dieses Wesen des Widerspruchs: das göttliche Denken ist, aber es ist noch nicht menschliches Bewußtsein. Diesen Widerspruch macht Aristoteles zum Kriterium des Wahr-Seins. Daher ist Wahrheit der Widerspruch des Widerspruchs: es kann und soll nicht etwas in Ansehung des bezeichneten Urwiderspruchs bestehen (‹sein›) und zugleich nicht ‹sein›. In Steiners Denken ist nicht das ‹Sein› des Denkens Rechtfertigung, sondern die Fülle des Übersinnlichen Menschen.

Steiner – meint Kerler – sei intellektuell durchaus redlich und habe Proben großen Scharfsinns abgelegt, aber sein Gottesbeweis sei das Ergebnis nicht zulänglichen Denkens und darum ohne Stringenz. Kerler sieht das Problem Steiners überhaupt nicht. Nicht darum handelt es sich, ob das Denken der «Philosophie der Freiheit» ein ‹Übersubjektives› sei, wie Kerler meint, sondern darum, daß einmal am Inhaltvollsten der Welt, eben an dem ‹Denken› eines Wesens, das wir begründet Mensch nennen, sich unter allen übrigen Kategorien der Welt auch die Kategorien Subjekt und Objekt in ihrem Wesen darstellen und in ihrem gegenseitigen Verhältnis. Nicht ‹übersubjektiv› ist das Denken, sondern: «Das Denken ist jenseits von Subjekt und Objekt. Es bildet diese Begriffe ebenso wie alle anderen. Wenn wir als denkendes Subjekt also den Begriff auf ein Objekt beziehen, so dürfen wir diese Beziehung nicht als etwas bloß Subjektives auffassen. Nicht das Subjekt ist es, welches die Beziehung herbeiführt, sondern das Denken. Das Subjekt denkt nicht deshalb, weil es Subjekt ist; sondern es erscheint sich als ein Subjekt, weil es zu denken vermag.» – «Der Gegensatz von objektiv und subjektiv hat nur so lange eine Bedeutung, als der Zusammenschluß eines beobachteten (objektiven) Dinges oder Ereignisses mit der entsprechenden Idee noch nicht stattgefunden hat. Ist eine Idee produziert und ihr Zusammenhang mit der Beobachtung erkannt, so verschwindet in der geeinten, ideell durchdrungenen Wirklichkeit dieser Gegensatz." (Einl. Goethes Naturw. Schr. Bd.IV,2)**

** Die Unfähigkeit mit den Begriffen ‹objektiv› und ‹subjektiv› rechtmäßig umzugehen, führt zum eigentlichen Débâcle in der Theologie *Emil Brunners*. (vgl. Brunner, Natur und Gnade, 2. Aufl. 1935, besonders S. 50) . Brunner und Barth unterhalten sich über theologia naturalis. Brunnen verwendet die beiden Begriffe nach den Regeln der landläufigen schlechten Philosophie, die unter dem Objektiven versteht: ‹Vom Subjekte unabhängig›, nämlich deswegen unabhängig, weil das Objektive von irgendwoher in seiner Objektivität gesichert erscheint, bei Kant z B. gesichert durch Logik, in der modernen Physik gesichert durch Mathematik. Dieser schlechte Objektivismus ist natürlich die größte Illusion, und beinahe möchte man heute Genugtuung empfinden, wenn derbe Fäuste manchen hochfahrigen, faulen und entmenschten Objektivismus (Geschichte) kräftig anfassen. In seinem Gespräch mit Barth bewerkstelligt Brunner die Distanzierung seiner "reformierten" theologia naturalis von der katholischen mit der verblüffenden Behauptung, die klassischkatholische natürliche Gotteserkenntnis sei subjektive theologia naturalis, seine eigene dagegen sei objektive. Nämlich Brunners Objektivität ist "von irgendwoher" gesichert, in diesem Falle vom geschriebenen Evangelium her. Brunner bemerkt nicht einmal, daß die katholische natürliche Gotteserkenntnis jedenfalls Erkenntnis meint, und daß er es selbst mit dem ‹Glauben› an sein objektiv Gesichertes zu tun hat. Sein ganzer Vergleich mit dem Katholizismus entbehrt also der Sauberkeit der Basis, er ist sinnlos. Gibt

[57] Es handelt sich hier gar nicht um ein Philosophem, es handelt sich ganz schlicht um ein K ö n n e n.

> *«Alle wirklichen Philosophen waren Begriffs-Künstler. Für sie wurden die menschlichen Ideen zum Kunstmateriale und die wissenschaftliche Methode zur künstlerischen Technik. Das abstrakte Denken gewinnt dadurch konkretes , individuelles Leben. Die Ideen werden Lebensmächte. ... Wie sich die Philosophie als K u n s t zur F r e i h e i t des Menschen verhält, was die letztere ist, und ob wir ihrer teilhaftig sind oder es werden können!»,* das betrachtet Steines als die Hauptfrage seiner Schrift «Die Philosophie der Freiheit».

2. «Die Philosophie der Freiheit» als Ethik

Es sei versucht, die Ethik Steiners zuerst unter dem Blickwinkel des politischen und geschichtlichen Interessiertseins der Gegenwartsmenschen zu zeigen; daran anschließend wird die Beziehung der Ethik der «Philosophie der Freiheit» zur modernen Naturerkenntnis zu charakterisieren sein.

Die Theologen diskutieren heute die Idee des Naturrechts, das als eine Art Naturgesetz der Sittlichkeit ewige Geltung haben soll, unabhängig von allen positiven Rechtssatzungen, weil normativ für dieselben. Der Dekalog des Alten Testaments etwa wird von der katholischen Theologie als objektives Naturgesetz des Sittlichen angesehen; der Lutheraner *Wilhelm Stapel* macht aus der alten Idee des Naturrechts die neue Lehre vorn aktuell zu erkennenden Volks-Nomos. Der biblische Name Nomos soll das Lebensgesetz eines Volkes enthalten, besonders die Gesetze und Gebote des sittlichen Handelns. Steiner muß Gesetze des Handelns für utopisch halten, die nicht aus der eigensten sittlichen Produktivität des individuellen Menschen stammen. In einem Kommentar zu einem Ausspruch Goethes nimmt er zur Frage des Naturrechts Stellung:

> Goethe: *«Welches Recht wir zum Regiment haben, darnach fragen wir nicht - wir regieren. Ob das Volk ein Recht habe, uns [58] abzusetzen, darum bekümmern wir uns nicht - wir hüten uns nur, daß es nicht in Versuchung komme, es zu tun.»* Steiner kommentiert: *«Alle Begründungen von bestimmten Rechten, wie sie z.B. die Naturrechtlehrer versuchen, sind Sophistereien. Alles Recht hat seinen Ursprung in der M a c h t. Der Stärkere überwindet den*

---

sich dieser Vergleich philosophisch, so wird er zur Anmaßung. Der neutrale Beobachter (in meinem Falle ist er reformiert-schweizerischer Herkunft) kann die Überheblichkeit der schlechter " evangelischen" Philosophie, die sich als gewöhnlicher Kantianismus nur zu leicht verrät, nur bemitleiden. Ich glaube nicht, daß das Übel des Kantianismus (eben der schlechte, entmenschte Objektivismus) geeignet ist, dem Thomismus etwas anzuhaben; noch viel weniger glaube ich, daß die k o n s e q u e n t e evangelische Theologie Karl Barths durch schlechte Philosophie zu treffen ist.

Schwächeren und drängt ihm seinen Willen auf. Dieser richtet sich dann nach jenem; was der erstere will, gilt als Recht. Nachdenken darüber, ob jemand ein Recht wirklich zustehe, beruht auf einem Verkennen dieses Charakters des Rechtes. Wie lange ein Recht gilt, kann nur davon abhängen, wie lange derjenige, der sich das Recht [59] erobert hat, es zu verteidigen imstande ist.»

Nicht minder ablehnend verhält sich die Ethik Steiners gegen die Aufstellung eines Systems von ‹Werten›, sofern diese als normierend oder gar verpflichtend für das Sollen angesehen werden. Die Ethik im Sinne Steiners ist keineswegs eine Wissenschaft vorn Sollen.

"Die Ethik soll ein Kodex von allen Idealen des Menschen sein, eine ausführliche Antwort auf die Frage: Was ist gut? Eine solche Wissenschaft ist unmöglich. Das ethische Handeln ist ja ein Produkt dessen, was sich im Individuum geltend macht, es ist immer im einzelnen Fall gegeben, nie im allgemeinen. Es gibt keine allgemeinen Gesetze darüber, was man tun soll und was nicht. Man sehe nur ja nicht die einzelnen Rechtssatzungen verschiedener Völker als solche an. Sie sind auch nichts weiter als der Ausfluß individueller Intentionen. Was diese oder jene Persönlichkeit als sittliches Motiv empfunden hat, hat sich einem ganzen Volke mitgeteilt, ist zum «Recht dieses Volkes» geworden Ein allgemeines Naturrecht, das für alle Menschen und alle Zeiten gelte, ist ein Unding, Rechtsanschauungen und Sittlichkeitsbegriffe kommen und gehen mit den Völkern, ja sogar mit den Individuen. Immer ist die Individualität maßgebend. Im obigen Sinne von einer Ethik zu sprechen, ist also unstatthaft. Aber es gibt andere Fragen, die in dieser Wissenschaft zu beantworten sind. Sie lassen sich unter die eine subsumieren inwiefern ist der Mensch ein ethisches Wesen? Es wird nicht gefragt: Was soll der Mensch tun? Sondern: was ist das, was er tut, seinem inneren Wesen nach? Und damit fällt jene Scheidewand, welche alle Wissenschaft in zwei Sphären trennt: in eine Lehre vorn Seienden und eine vorn Seinsollenden. Die Ethik ist ebenso, wie alle andern Wissenschaften eine Lehre vom Seienden (bzw. vom Übersinnlichen Menschen, der nicht nur ist , sondern das Sein auch zur Erscheinung bringt – B.). In dieser Hinsicht geht der einheitliche Zug durch alle Wissenschaften, daß sie von einem Gegebenen ausgehen und zu dessen Bedingungen fortschreiten. Vorn menschlichen Handeln selbst aber kann es keine Wissenschaft geben, denn das ist unbedingt, produktiv, schöpferisch. Die Jurisprudenz ist keine Wissenschaft, sondern eine Notizensammlung jener Rechtsgewohnheiten, die einer Volksindividualität eigen sind." (Einl. Goethes Naturw. Schr. Bd. II., ‹Rudolf Steiner Gesamtausgabe› Bibl.-Nr. 1 S. 204)

Die Ethik Steiners bezweckt also eine Erkenntnis der sittlichen Natur des Menschen, wie die Metaphysik die Erkenntnis der geistigen [60] Natur des Menschen anstrebt. Dementsprechend hat es die Metaphysik und Ethik der «Philosophie der Freiheit» mit zwei Wurzelfragen zu tun *(vgl. Vorwort zur zweiten Auflage, 1918)* .

> *«Die eine ist, ob es eine Möglichkeit gibt, die menschliche Wesenheit so anzuschauen, daß diese Anschauung sich als Stütze erweist für alles andere, was durch Erleben oder Wissenschaft an den Menschen herankommt. ... Die andere Frage ist die: Darf sich der Mensch als wollendes Wesen die Freiheit zuschreiben, oder ist diese Freiheit eine bloße Illusion, die in ihm entsteht, weil er die Fäden der Notwendigkeit nicht durchschaut, an denen sein Wollen ebenso hängt wie ein Naturgeschehen ?»*

Steiners Lehre von der Freiheit ist im Grunde genommen seine Lehre vom Erkennen und diese die Lehre vom Übersinnlichen Menschen. Über die Abhängigkeit oder Unabhängigkeit seines Handelns von Naturnotwendigkeiten entscheidet der Übersinnliche Mensch kraft seiner Erkenntnis.

«Ein e r k e n n e n d e s Wesen kann nicht unfrei sein!» hält Steiner einer Dichterin des Pessimismus entgegen. Das ‹Sendschreiben› an die Dichterin Maria delle Grazie aus dem Jahre 1886 enthält die Keime der Freiheitslehre Steiners:

> *«Wir sollten endlich zugeben, daß ein Wesen, das sich selbst erkennt, nicht unfrei sein kann! Indem wir die ewige Gesetzlichkeit der Natur erforschen, lösen wir jene Substanz aus ihr los, die ihren Äußerungen zugrunde liegt. Wir sehen das Gewebe der Gesetze über den Dingen walten und das bewirkt die Notwendigkeit. Wir besitzen in unserem Erkennen die Macht, die Gesetzlichkeit der Naturdinge aus ihnen loszulösen und sollten darnach die willenlosen Sklaven dieser Gesetze sein? Die Naturdinge sind unfrei, weil sie die Gesetze nicht erkennen, weil sie, ohne von ihnen zu wissen, durch sie beherrscht werden. Wer sollte sie uns aufdrängen, da wir sie geistig durchdringen ? Ein erkennendes Wesen kann nicht unfrei sein. Es bildet die Gesetzlichkeit zuerst in Ideale um und gibt sich dieselben zum Gesetze. Wir sollten endlich zugeben, daß der Gott, den eine abgelebte Menschheit in den Wolken wähnte, in unserem Herzen, in unserem Geiste wohnt. Er hat sich in voller Selbstentäußerung ganz in die Menschheit ausgegossen. Er hat für sich nichts zu wollen übrig behalten, denn er wollte ein freies Geschlecht, das frei über sich selbst waltet. Er ist in der Welt aufgegangen. Der Menschen Wille ist sein Wille, der Menschen Ziele sind seine Ziele. Wir haben die höchste Potenz des Daseins in uns aufgenommen, [61] deswegen kann uns keine äußere Macht, können nur unsere*

eigenen Schöpfungen uns befriedigen. Alles Wehklagen über ein Dasein, das uns nicht befriedigt, über diese harte Welt muß schwinden gegenüber dem Gedanken, daß uns keine Macht befriedigen könnte, wenn wir ihr nicht zuerst selbst jene Zauberkraft verleihen, durch die sie uns erhebt und erfreut. Brächte ein außerweltlicher Gott uns alle Himmelsfreuden, wir müßten sie zurückweisen; denn es wären Freuden der Unfreiheit.
Wir haben keinen Anspruch darauf, daß uns von Mächten Befriedigung werde, die außer uns sind. Der Glaube versprach uns eine Aussöhnung mit den Übeln dieser Welt, wie eine solche ein außerweltlicher Gott herbeiführen sollte. Dieser Glaube ist im Verschwinden begriffen; er wird einst gar nicht mehr sein. Es wird aber die Zeit kommen, wo die Menschheit nicht mehr auf Erlösung von außen hoffen wird, weil sie erkennen wird, daß sie sich selbst ihre Seligkeit bereiten muß, wie sie sich selbst so tiefe Wunden geschlagen hat. Die Menschheit ist die Lenkerin ihres eigenen Geschickes.[*] *Von dieser Erkenntnis können uns selbst die Errungenschaften der modernen Naturwissenschaft nicht abbringen. Denn sie sind die Erkenntnisse, die wir durch Auffassung der Außenseite der Dinge erlangen, während die Erkenntnis unserer Idealwelt auf dem Eindringen in die innere Tiefe der Sache beruht.*
Jawohl, sie sind vorüber, jene Zeiten, da der leichtfertige, flache Optimismus, der in dem Glauben an unsere Gotteskindschaft besteht, den Menschen über jenen Zwiespalt der Natur und des Geistes hinweg führte. Sie sind vorüber, die Zeiten, in denen man oberflächlich genug war, leichten Herzens hinwegzusehen über die tausend Wunden, aus denen die Welt allerorten blutet. Unsere Ideale sind nicht mehr flach genug, um von dieser oft so schalen, so leeren Wirklichkeit befriedigt zu werden. Dennoch kann ich nicht glauben, daß es keine Erhebung aus dem tiefen Pessimismus gibt, der aus dieser Erkenntnis hervorgeht Diese Erhebung wird mir, wenn ich auf die Welt meines Inneren schaue, wenn ich an die Wesenheiten unserer Ideale näher herantrete. Sie ist eine in sich abgeschlossene, in sich vollkommene Welt, die nichts gewinnen, nichts verlieren kann durch die Vergänglichkeit der Außendinge.» («Die Natur und unsere Ideale». Sendschreiben an die Dichterin M. E. delle Grazie. In: ‹Rudolf Steiner Gesamtausgabe› Nr. 30: Methodische Grundlagen der Anthroposophie)

[62]

---

[*] Zu den Ausführungen S.51 bilden diese Gedanken keinen Widerspruch, denn Christus ist die Repräsentation der Menschheit. Steiner gebraucht öfter für Christus die Bezeichnung ‹Menschheitsrepräsentant›.

Es ist nun das Eigenartige der «Philosophie der Freiheit», daß sie Freiheit begründet nicht gegen die Naturgesetzlichkeit, sondern daß sie eine Entwicklung des Menschenwesens einleitet, die schließlich die Aussöhnung und Übereinstimmung von natürlicher und moralischer Gesetzlichkeit zur Folge haben wird. Die mehr oder weniger geistvollen Indeterminismen aller Schattierungen des philosophischen Idealismus begeben sich alle in einen unversöhnlichen Widerstreit mit der Natur. Ihnen gegenüber erscheint Steiner als der strengste Determinist; nur vollbringt er das, was der Verfasser einer gehaltvollen Schrift über das Freiheitsproblem *(Helmut Groos, Die Konsequenzen und Inkonsequenzen des Determinismus, 1931, S. 11)* für unmöglich erachtet: er setzt das Freiheits-Problem in seiner gegenwärtigen akademischen Gestalt außer Kurs und verschiebt es völlig. Steiners Idee der Freiheit steht im Einklang mit dem naturwissenschaftlichen Entwicklungsgedanken:

> *«Die naturwissenschaftliche Weltanschauung hat zu ihrer Grundlage die Entwicklungsidee. Wer von dieser Idee durchdrungen ist, sucht das Hervorgehen der Tatsachen in der Welt auseinander zu begreifen. Er ist aber überzeugt, daß eine Tatsache, die eine andere aus sich hervorgehen läßt, diese nicht deswegen hervortreibt, weil sie schon in einer gewissen Weise in ihr vorgebildet ist. Von einer solchen Zielstrebigkeit weiß diese Weltanschauung nichts. Sie findet weder der Wirklichkeit, noch der Idee nach, das Spätere in dem früheren ‹der Anlage nach› vorhanden. Dieses Spätere ist eine Neubildung im vollsten Sinne des Wortes. Der Mensch entwickelt nun in sich zu den Dingen und Vorkommnissen, die ihm in der Welt entgegentreten, in der Kunst, in seinem Handeln, in seiner Erkenntnis, eine neue Welt. Er durchdringt die Wirklichkeit mit seinen Ideen, mit den Gedanken seines Innenlebens. Nur eine solche Weltanschauung wird im Sinne der Entwicklungsidee denken, die auch in den Hervorbringungen des Geistes vollkommene Neubildungen sieht. Eine solche Weltanschauung wird in der menschlichen Erkenntnis nicht nach Ideen suchen, die in irgend einer Form in den Dingen schon vorhanden sind. Der Bekenner einer solchen Weltanschauung ist sich bewußt, daß das Ideelle, der Gedanke, kein anderes Leben haben, als ein ideelles, ein gedankliches. Im Denken halten wir das Weltgeschehen an einem Zipfel, wo wir dabei sein müssen, wenn etwas zustande kommen soll, Und das ist doch gerade das, worauf es ankommt. Das ist [63] gerade der Grund, warum mir die Dinge so rätselhaft gegenübertreten: daß ich an ihrem Zustandekommen so unbeteiligt bin. Ich finde sie einfach vor; beim Denken weiß ich, wie es gemacht wird, Wenn ich mit meinen Gedanken die Dinge durchdringe, so füge ich also ein seinem Wesen nach in mir Erlebtes zu den Dingen hinzu. ... Das Wesen der Dinge kommt mir nicht aus ihnen, sondern ich füge es zu*

ihnen hinzu. Die Ideenwelt ist mein Erlebnis. Sie ist in keiner anderen Form vorhanden als in der von mir erlebten. Wenn auch der Affe sich aus den Beuteltieren allmählich entwickelt, so ist doch in den Beuteltieren noch nichts vorhanden, was schon als Wesen des Affen zu betrachten wäre. Ebensowenig ist das Wesen der Dinge, das ich zu den Dingen hinzuentwickle, schon in irgend einer Weise in den Dingen vorhanden. Durch sein Erkennen setzt der Mensch die vor dem Erkennen liegenden Vorkommnisse fort; aber er holt aus ihnen nichts heraus.
Und ebensowenig wie die Ideen der Dinge kann der Mensch die letzten Grundmotive seines Handelns aus irgend einem äußeren Ding holen. Er fügt sie als Neubildung der Welt hinzu. Die Entwicklungsidee gewinnt dadurch eine Vorstellung von der Freiheit, daß sie das menschliche Handeln nirgends vorgebildet sein läßt, sondern als freie Schöpfung durch den Menschen entstehen läßt.»

Zu diesen Feststellungen ist nur der Vorbehalt zu machen, daß unter dem beschriebenen Menschen ausdrücklich das Menschenwesen zu verstehen ist, das seinen Sinn aus dem Gesamtzusammenhang der Theosophie empfängt. Das ist dann nicht ein beliebiger Mensch, sondern das Urwesen als der ‹Übersinnliche Mensch› im Sinne unserer Darstellung.

Steiner entkräftet auch die letzten Restriktionen, die der naturalistische Determinismus gegen die obigen Thesen ins Feld führen muß. Er ist konsequent genug, die Geltungsbegrenztheit des Gesetzes von der Erhaltung der Energie mit einleuchtenden Gründen zu belegen. Die materiell vorgestellte Energie unterliegt – im Menschen – dem Vergehen; ebenso geschieht im Menschen Neubildung von Materie. Wenn der materialistische Gedanke nicht geneigt ist, sich auf eine solche Vorstellung einzulassen, so darf ihm bedeutet werden, daß sein Richteramt fragwürdig ist.

Um das positive Verhältnis der «Philosophie der Freiheit» zu Haeckel und Darwin würdigen zu können, wird man heute mit Nutzen die konsequente evangelische Theologie [64] (Barthianismus) zum Vergleich heranziehen. Steiner sieht das Neue und Bedeutsame der naturwissenschaftlichen Entwicklungslehre darin, daß sie das Wirken eines zwecktätigen, zielstrebigen Prinzips in der Natur ablehnt, Die gleiche Abweisung von erkennbaren Zwecksetzungen in der Natur und Geschichte finden wir in der modernen Theologie Karl Barths mit der radikalen Ablehnung jeder theologia naturalis. Zwecke gibt es für die sich selbst verstehende evangelische Theologie einzig in der Erkenntnis Gottes; – Zwecke gibt es für die Philosophie und Theosophie des Goetheanismus ausschließlich in der Erkenntnis des Übersinnlichen Menschen.

Es wäre also müßig, Steiner als Haeckelianer oder Haeckelschen Monisten zu denunzieren. Es geht um tiefere Gründe, die es Steiner erlauben, mit Temperament als Verteidiger Haeckels aufzutreten. Seine Schrift «Haeckel und seine Gegner» (1900) zeigt die Idee der Freiheit im Verhältnis zum Darwinismus.

> *«Der Monismus (Haeckels) sieht natürlich das menschliche Handeln nur als einen Teil des allgemeinen Weltgeschehens an. Er macht es ebenso wenig abhängig von einer sogenannten höheren moralischen Weltordnung, wie er das Naturgeschehen von einer übernatürlichen Ordnung abhängig sein läßt. ‹Die mechanische oder monistische Philosophie behauptet, daß überall in den Erscheinungen des menschlichen Lebens wie in denen der übrigen Natur, feste unabänderliche Gesetzt walten, daß überall ein notwendiger ursächlicher Zusammenhang, ein Kausalnexus der Erscheinungen besteht, und daß demgemäß die ganze, uns erkennbare Welt ein einheitliches Ganzes, ein Monon bildet. Sie behauptet ferner, daß alle Erscheinungen nur durch mechanische Ursachen, nicht durch vorbedachte zwecktätige Ursachen hervorgerufen werden. Einen ‹freien Willen› im gewöhnlichen Sinne gibt es nicht. Vielmehr erscheinen im Lichte der monistischen Weltanschauung auch diejenigen Erscheinungen, die wir als die freiesten und unabhängigsten zu betrachten uns gewöhnt haben, die Äußerungen des menschlichen Willens, gerade so festen Gesetzen unterworfen, wie jede andere Naturerscheinung.›» (Haeckel, Anthropogenie, S. 851 f.)*

Und nun *Steiner* fortfahrend

> *«Die monistische Philosophie (Steiners) zeigt die Erscheinung des freien Willens erst im rechten Lichte. Als Ausschnitt des allgemeinen Weltgeschehens steht der menschliche Wille unter denselben Gesetzen wie alle anderen natürlichen Dinge und Vorgänge. Er ist naturgesetzlich bedingt. Indem aber die [65] monistische Ansicht leugnet, daß in dem Naturgeschehen höhere, zwecktätige Ursachen vorhanden sind, erklärt sie zugleich den Willen unabhängig von einer solchen höheren Weltordnung. Der natürliche Entwicklungsprozeß führt die Naturvorgänge herauf bis zum menschlichen Selbstbewußtsein. Auf dieser Stufe überläßt er den Menschen sich selbst; dieser kann nunmehr die Antriebe seiner Handlungen aus seinem eigenen Geiste holen. Waltete eine allgemeine Weltvernunft, so könnte der Mensch seine Ziele nicht aus sich, sondern nur aus dieser ewigen Vernunft holen. Im Sinne des Monismus ist hiernach das Handeln des Menschen durch ursächliche Momente bestimmt; im ethischen Sinne ist es nicht bestimmt, weil die ganze Natur nicht ethisch, sondern naturgesetzlich bestimmt ist. Die Vorstufen des sittlichen Handelns sind bereits bei niederen Organis-*

men vorhanden. ‹Wenn auch später beim Menschen die moralischen Fundamente sich viel höher entwickelten, so liegt doch ihre älteste, prähistorische Quelle, wie Darwin gezeigt hat, in den sozialen Instinkten der Tiere.› (Haeckel). Das sittliche Handeln des Menschen ist ein Entwicklungsprodukt. Der sittliche Instinkt der Tiere vervollkommnet sich wie alles andere in der Natur durch Vererbung und Anpassung, bis der Mensch aus seinem eigenen Geiste heraus sich sittliche Zwecke und Ziele setzt. Nicht vorbestimmt durch eine übernatürliche Weltordnung, sondern als Neubildung innerhalb des Weltprozesses erscheinen die sittlichen Ziele. In sittlicher Beziehung zweckvoll ist nur dasjenige, was der Mensch erst dazu gemacht hat, denn nur durch Verwirklichung einer Idee entsteht Zweckmäßiges. Wirksam im realistischen Sinne wird die Idee aber nur im Menschen.[*] Auf die Frage: Was hat der Mensch für eine Aufgabe im Leben, kann der Monismus nur antworten: die, die er sich selbst setzt. Meine Sendung in der Welt ist keine (ethisch) vorherbestimmte, sondern sie ist jeweilig die, die ich mir erwähle. Ich trete nicht mit gebundener Marschroute meinen Lebensweg an. Der Dualismus fordert Unterwerfung unter die von irgendwoher geholten sittlichen Gebote. Der Monismus weist [66] den Menschen auf sich selbst. Dieser empfängt von keinem äußeren Weltwesen sittliche Maßstäbe; sondern nur aus seiner eigenen Wesenheit heraus. Die Fähigkeit, sich selbst ethische Zwecke zu schaffen, kann man moralische Phantasie nennen.»

Die «Philosophie der Freiheit» behauptet, ihr ethischer Individualismus, der aus der Selbstbeobachtung des Menschen resultiert, würde sich auch aus der Entwicklungstheorie ableiten lassen Nur der Weg wäre dann ein anderer, die schließliche Überzeugung wäre dieselbe.

«Das Hervortreten völlig neuer sittlicher Ideen aus der moralischen Phantasie ist für die Entwicklungstheorie gerade so wenig wunderbar, wie das Hervorgehen einer neuen Tierart aus einer anderen. Nur muß diese Theorie als monistische Weltanschauung im sittlichen Leben ebenso wie im natürlichen jeden jenseitigen Einfluß abweisen. ... Der ethische Individualismus ist somit die Krönung des Gebäudes, das Darwin und Haeckel für die Naturwissenschaft errichtet haben. Er ist Entwicklungslehre auf das sittliche Leben übertragen. Wer dem Begriff des Natürlichen von vorneherein in engherziger Weise ein willkürlich begrenztes Gebiet anweist, der

---

[*] Das Gegenteil dieses Gedankens lehrt *Ludwig Klages.* Nach diesem Philosophen mit den radikalen Gebärden soll der ‹Geist› zwar ausschließlich im Menschen, aber hier ohne jede Realität sein. Das bedingt den Rückfall in den längst überwundenen Dualismus: ‹Seele› - Geist; ("Trieb" - Geist bei *Scheler*).

kann leicht dazu kommen, für die freie individuelle Handlung keinen Raum darin zu finden. Der konsequent verfahrende Entwicklungstheoretiker kann in solche Einseitigkeit nicht verfallen. Er kann die natürliche Entwicklungsweise beim Affen nicht abschließen und dem Menschen einen ‹übernatürlichen› Ursprung zugestehen; er kann auch bei den organischen Verrichtungen des Menschen nicht stehen bleiben und nur diese natürlich finden, sondern er muß auch das sittlich-freie Leben als Fortsetzung des organischen ansehen.

Von einer sich selbst verstehenden Naturwissenschaft hat der ethische Individualismus nichts zu fürchten: die Beobachtung ergibt als Charakteristikum der vollkommenen Form des menschlichen Handelns die Freiheit; die begriffliche Beziehung dieses Ergebnisses auf andere Formen des Geschehens ergibt den natürlichen Ursprung der freien Handlung.»

Daß es einige geistige Anstrengung kosten dürfte, diese Lehre der «Philosophie der Freiheit» als das Fundament der Theosophie und Anthroposophie Steiners zu begreifen, ist zuzugeben; ebenfalls zuzugeben: daß noch wenig getan ist zur Erreichung [67] dieses Zieles. Grundsätzlich ist folgendes zu sagen. Anthroposophie entsteht dadurch, daß in der Verantwortung des Übersinnlichen Menschen die Natur, die im Sinne der natürlichen Entwicklungslehre ethisch nicht bestimmt ist, als ethisch bestimmbar und bestimmt dargelebt wird. Damit ergibt sich sogar ein zwar für den Einzelnen nicht inhaltlich, aber formal bestimmbares Grundprinzip anthroposophischer Ethik: Prinzip der anthroposophischen Ethik ist die Verantwortung und die Kraft der Menschwerdung , mit der Übernahme der vollen Verantwortung für das Christentum. Was in der Selbstrealisierung des Übersinnlichen Menschen als Gegebenheit auftritt, wird das Ziel der Unentwickelten, die der Erfüllung ihrer Menschenbestimmung leben. Wenn gesagt wurde, daß Anthroposophie den Theismus in ein Immanenz-Problem zu verwandeln habe, so besteht diese Immanenz in der schicksalhaften Spannung zwischen dem vollkommenen Denken des Übersinnlichen Menschen und dem Denken der Unentwickelten. Mit diesem Prinzip anthroposophischer Ethik steht das ethische Fundamentalprinzip der «Philosophie der Freiheit», die moralische Phantasie in vollem Einklang, denn jeder einzelne Mensch verfolgt sein eigenstes Ziel der Menschwerdung, durch das ihm in Aussicht gestellt ist in persönlicher Weise aus der Kraft seines individuellen Ich in das reale Urwesen hineinzuwachsen – in das vollkommene Denken. Die Analyse der Handlung aus moralischer Phantasie enthält das folgende: die Handlung der «Philosophie der Freiheit» ist der Zusammenfluß des Wirkens des natürlichen und des ungeschaffenen Menschen. Der letztere ist der Quell der moralischen Neubildungen, die von gleicher Realität sind wie die

Neubildungen im Organischen. Die vollkommenste Neubildung, die vollkommenste Leistung der moralischen Phantasie ist die Realisierung des Begriffs des vollkommenen Übersinnlichen Menschen.

Entsprechend dem natürlichen und dem ungeschaffenen Pol in der Handlung unterscheidet die «Philosophie der Freiheit» Motiv und Triebfeder des einzelnen Willensaktes. Das Motiv entstammt dem Denken, die Triebfeder ist der bleibende Lebensgehalt des Subjektes: die charakterologische Anlage. Das konkrete Wollen ist ein Ergebnis des Weltwesens des Denkens und der individuellen Beschaffenheit des Handelnden. Die vollkommene Handlung entsteht dort, wo Motiv und individuelle Triebfeder zusammenfallen.

Steiner schildert nun den Weg nach dieser Übereinstimmung [69] von Motiv und Triebfeder hin. Motiv kann immer nur ein reiner Begriff sein. Das vollkommenste Motiv ist der Begriff des Übersinnlichen Menschen selbst. Der Trieb oder die Triebfeder wachsen aus dem natürlichen Individuum hervor, Auf der untersten Stufe wirken als Triebe animalische Bedürfnisse: Hunger, roher Geschlechtsverkehr usw. Die Veredlung der rohen Naturtriebe wirkt als Takt oder sittlicher Geschmack. Auf einer weiteren Stufe kommen Gefühle als Triebfedern in Betracht: das Schamgefühl, der Stolz, das Ehrgefühl, die Demut, die Reue, das Mitgefühl, das Rache- oder Dankbarkeitsgefühl, die Pietät, die Treue, das Liebes- und Pflichtgefühl. Die höchste Stufe des individuellen natürlichen Lebens aber wird erreicht im begrifflichen Denken. Auf den unteren Stufen fließen die Wahrnehmungen und Gefühle mehr oder weniger unmittelbar in das Wollen über und wirken so als Motive. Die Motive der höchsten Stufe des individuellen Daseins entstammen dem Denken ohne Rücksicht auf einen äußeren Wahrnehmungsgehalt. Steiner kann das Wirken solcher Motive das Wirken praktischer Vernunft nennen. Auf dieser Stufe treten Vorstellungen als Motive des Wollens auf: die Vorstellung des eigenen Wohles (Eudämonismus, Egoismus, Klugheitsmoral), die Vorstellung des fremden Wohles (das größtmögliche Wohl der Gesamtmenschheit), der Kulturfortschritt usw. Diese Moralprinzipien können in Form abstrakter Begriffe das sittliche Leben regeln. Sie können einer Unterwerfung unter die sittliche Autorität entspringen, die anerkannt wird, z.B. als Familienoberhaupt, Staat, gesellschaftliche Sitte, kirchliche Autorität, traditionelle Offenbarung usw. Der Mensch glaubt dann die Stimme im eigenen Innern zu vernehmen, der er sich unterwirft. Der Ausdruck dieser Stimme ist das Gewissen.

Alle diese Maximen beruhen noch auf der Beziehung der sittlichen Idee zu bestimmten Erlebnissen und Wahrnehmungen. *«Das höchste denkbare Sittlichkeitsprinzip ist aber das, welches keine solche Beziehung von vornherein enthält, sondern aus dem Quell der reinen Intuition*

entspringt und erst nachher die Beziehung zur Wahrnehmung (zum Leben) sucht.» Das Urbild einer solchen Intuition ist Steiners Anschauung der Menschwerdung, die erst nachträglich in ein Verhältnis gebracht wurde zum Leben des Christentums.

> Auf dieser höchsten Stufe kann es vorkommen *«daß jemand unter gegebenen Verhältnissen die Förderung des Kulturfortschrittes, unter anderen die des Gesamtwohls, im dritten Falle die Förderung des eigenen Wohles für das richtige ansieht und zum Motiv seines Handelns macht. Wenn aber alle anderen Bestimmungsgründe erst an zweite Stelle treten, dann kommt in erster Linie die begriffliche Intuition selbst in Betracht. Damit fallen alle anderen Motive weg, und nur der Ideengehalt der Handlung wirkt als Motiv derselben. ... Wem die Fähigkeit fehlt, sich für den einzelnen Fall seine besondere Sittlichkeitsmaxime zu schaffen, der wird es auch nie zum wahrhaft individuellen Wollen bringen.*
>
> *Der gerade Gegensatz dieses Sittlichkeitsprinzips ist das Kant'sche: ‹Handle so, daß die Grundsätze deines Handelns für alle Menschen gelten können.› Dieser Satz ist der Tod alles individuellen Handelns. Nicht wie alle Menschen handeln würden, kann für mich maßgebend sein, sondern nur was für mich in dem einzelnen Falle zu tun ist.*
>
> *Während ich handle, bewegt mich nicht die Sittlichkeitsmaxime, sondern die LIEBE ZUM OBJEKT, das ich durch meine Handlung verwirklichen will. Ich frage keinen Menschen und auch keinen Moralkodex. soll ich diese Handlung ausführen, sondern ich führe sie aus, sobald ich die Idee davon gefaßt habe. Nur dadurch ist sie meine Handlung. Wer handelt, weil er bestimmte sittliche Normen anerkennt, dessen Handlung ist das Ergebnis der in seinem Moralkodex stehenden Prinzipien. Er ist bloß der Vollstrecker. Er ist ein höherer Automat. Werfet ihm einen Anlaß zum Handeln in sein Bewußtsein, und alsbald setzt sich das Räderwerk seiner Moralprinzipien in Bewegung und läuft in gesetzmäßiger Weise ab, um eine christliche, humane, selbstlose oder eine Handlung des Kulturfortschritts zu vollbringen. Nur wenn ich meiner Liebe zum Objekte folge, dann bin ich es, der handelt.»*

Steiners Begriff der vollkommenen Handlung ist dieser:

> *«Mein Ich richtet seinen Blick auf einen Wahrnehmungsinhalt, bestimmen läßt es sich durch denselben nicht. Dieser Inhalt wird nur benützt, um sich einen Erkenntnisbegriff zu bilden, den dazugehörigen moralischen Begriff (das Produkt der moralischen Phantasie, B.) entnimmt das Ich nicht aus dem Objekte.»*

Hier fallen Triebfeder und Motiv zusammen, Weder eine vorherbestimmende charakterologische Anlage, noch ein äußeres, normativ angenommenes sittliches Prinzip wirkt auf das Handeln des neuschöpferischen Ich. Die charakterologische Anlage hat sich zum Ich des reinen Denkens erhoben, aus welchem Denken auch das Motiv stammt.

[70]

Der Zentralbegriff der Ethik Steiners, der originale Begriff der moralischen Phantasie, hat das Interesse *Kerlers*, des furiosen Kritikers der «Philosophie der Freiheit», zu erregen vermocht. Kerler mißversteht die Ethik Steiners gründlich als ‹religiöse› Ethik und schreibt. *«So unversöhnlich gegnerisch ich jeder religiösen Ethik gegenüberstehe, Gegner solchen Ranges kann ich nur begrüßen und stehe nicht an, die Steinersche Ethik den ersten Leistungen auf dem Gebiet der religiösen Ethik zuzurechnen. Insbesondere müßten die von Steiner neugebildeten Begriffe der ‹moralischen Phantasie› und der ‹moralischen Technik› in die philosophische Fachsprache eingehen.»* Dieser von Kerler im Jahre 1921 ausgesprochene Wunsch hat sich noch nicht erfüllt, die ‹Fachsprache› trällert noch immer von Wert-Systemen. –

Eine neuere Untersuchung über den Stand der gegenwärtigen Philosophie in der Behandlung des Freiheitsproblems *(Helmut Groos, Die Konsequenzen und Inkonsequenzen des Determinismus, 1931)* gelangt bei vorsichtiger Abschätzung der Chancen des Indeterminismus zu dem Resultat, daß dieser in jeder Form auf Wissenschaftlichkeit schlechterdings keinen Anspruch zu machen habe, und faßt das Untersuchungsergebnis in das folgende Postulat von programmatischer Bedeutung zusammen:

> Groos: *«Die Denknotwendigkeit des Determinismus bedeutet aber nicht, daß der Determinismus eine durchaus natürliche und fast selbstverständliche Wahrheit sei. Im Gegenteil: ein Hauptergebnis dieser Untersuchung war, daß der Determinismus nicht nur nicht so harmlos und friedlich ist, wie die große Mehrheit seiner Vertreter wahr haben möchte. Der Determinismus ist sogar eine Ungeheuerlichkeit, und die Vorstellung, daß das Grosse und Höchste und das Kleinste und Unbedeutendste von Ewigkeit zu Ewigkeit notwendig ist, letzten Endes auch nicht vorstellbar und von fürchterlicher Erhabenheit, Es erschien uns tunlich, gerade im Gegensatz zu jenem seichten Determinismus, den Begriff Fatalismus in sein Recht einzusetzen. Der Fatalismus ist nicht eine ausgefallene Anschauung aus grauem Altertum, er steht auch der Gegenwart in ihrer Gesamtheit noch nicht nahe, er ist die Weltanschauung der Zukunft.»*

Es darf vermerkt werden, daß sich die Groos'sche Untersuchung auf die akademische Schulphilosophie der letzten Jahrzehnte bezieht; die «Philosophie der Freiheit» findet keine Berücksichtigung.

Ich kann nun der bemerkenswerten Auffassung von Helmut [71] Groos beinahe voll zustimmen, wenn ich den Begriff des Fatalismus auf höherer Ebene neu gewinne als Steiners Lehre vom Wirken des Karma. Es gibt individuell-persönliches Karma, als Frucht der vergangenen und als Ursache der nachfolgenden Inkarnationen; und es gibt das Menschheits-Karma. Die Tatsachen des individuellen Karma gehören unter den erweiterten Begriff der charakterologischen Anlage. Als Beispiel eines Vorganges des Menschheitskarma nehme man die Erhebung der Gottheit des Denkens zum Christus-Bewußtsein.

Die Interpretation meines Daseins (als Anthroposoph) als ‹Fatalismus› kann mir den Sinn des ‹Sittengesetzes› klären. In seiner Formulierung durch Kant ist das Sittengesetz wertlos, Es bekommt einen guten Sinn, wenn ich von der Handlungsart der Realisierung des Übersinnlichen Menschen weiß, daß sie für mich die karmische Notwendigkeit (als Menschheitskarma) begründet, die Möglichkeit meiner eigenen Menschenbestimmung als die Folge der Realisierung des Übersinnlichen Menschen anzusehen. Die Anerkenntnis dieser Notwendigkeit ist meine Freiheit. Man mag sie ‹Fatalismus› nennen.

Steiner: *«Die größte Freiheit ist dort, wo wir das weltgeschichtlich Notwendige tun.»* (Rudolf Steiner)

Es wird letzten Endes nicht von menschlicher Willkür abhängen, ob das Zeitbewußtsein dazu gelangen wird, sich mit dem Beitrag Rudolf Steiners an das Verständnis des deutschen Schicksals auseinanderzusetzen. Wenn die Goetheanismus-Strömung in Wahrheit ein wesentliches Glied des Schicksals und der Freiheit des deutschen Geistes ist, dann darf er gelassen der Zeit und Zukunft entgegensehen, die diese Auseinandersetzung notwendig bringen muß und wird.

Das Zeitbewußtsein ist befangen unter dem Zwang des traditionellen Auch dort zeigt sich diese Befangenheit, wo man nicht aus Emotionen, sondern aus ruhig vornehmer Abgeklärtheit die Bilanz aus dem Soll der Zukunft und dem Haben der Vergangenheit zu ziehen unternimmt. Ein selten vortreffliches Buch widmet sich dieser Aufgabe: *Rosa Mayreders* «Der letzte Gott» (Verlag Cotta, 1933). - Aus der Reife einer starken Persönlichkeit, in welcher die großen Weltanschauungsfragen der Jahrhundertwende in voller Verantwortung lebendig sind, aber auch aus der Teilnahme eines tiefen Geistes an den Weltanschauungsversuchen des ersten Drittels des 20. Jahrhunderts [72] wird in diesem Buche von der Natur und vom Menschen gehandelt. Die Quintessenz des Buches ist tief charakteristisch für die Hemmungen,

denen das Zeitbewußtsein in Ansehung – oder Nichtansehung – des Werkes Steiners noch unterliegt. Die Wiener Schriftstellerin schreibt:

> *Roda Mayreder: «Das Schöpferische des Menschen ist sein Göttliches; er ist der Gott des künstlerischen wie des maschinellen Schaffens, der Ordnende, der Bewertende, Richtende, der Gott der Veredlung, durch die er das Naturgegebene in etwas Vollkommeneres verwandelt. Als Vollender der Natur kann er wohl als der ‹letzte Gott› bezeichnet werden. .... Die Annahme hingegen, daß der menschliche Geist nur das Werkzeug einer höheren Geisterwelt sei, würde seine größte Aufgabe, Ordner der Welt zu sein, vernichten, denn sie wäre überflüssig.»*

Es scheint mir tief charakteristisch, daß hier der Begriff ‹höhere Geisterwelt› so gesehen wird, daß der Mensch nur als ‹Werkzeug› einer solchen vorgestellt wird. Man wird aber dazu kommen müssen, den ‹Übersinnlichen Menschen› der Theosophie des Goetheanismus zu begreifen als den Schöpfer und Verantworter auch der ‹höheren Geisterwelt›, als die faktisch letzte Instanz und als das Ereignis der Einheit der Welt aus Geist und Natur.

Keine andere als die deutsche Volkheit vermochte den Nährboden abzugeben für die Erhöhung des Thomismus in der Theosophie des Goetheanismus.

IV
Christus und die Zeit,

Im Mittelpunkt der philosophischen Arbeit der Gegenwart steht der erste Band des Werkes «Sein und Zeit» von Martin Heidegger (1926)* Das entsprechende Problem der Theosophie des Goetheanismus lautet: Christus und die Zeit. Ich erinnere an die Feststellung, daß die oberste Kategorie des Systems des Christus-Bewußtseins die abstrakte ontologische Kategorie des Seins aus der Sphäre der Grammatik erhoben hat zu einem echten inhaltvollen Wesen: zum Wesen des vollkommenen Übersinnlichen Menschen. Auf diesen also richtet sich das philosophische Fragen gegenwärtig ebenso, wie in der heidnischen Epoche der Philosophie nach dem Sein zu fragen war.

Es beliebt Heidegger in seinem System den Begriff der Zeitlosigkeit nicht zu kennen. Schon allein aus diesem Grunde kann sein Werk nicht den Anspruch erheben, als Glied in der kontinuierlichen Entwicklung der abendländischen Philosophie anerkannt zu werden. In der abendländischen Geistesentwicklung lebt das Zeitproblem, ganz unabhängig von der christlichen Religion und Offenbarung, aus der Kraft der Frage

---

* der in Aussicht gestellte zweite Band ist bisher (1935) nicht erschienen.

nach der Ewigkeit oder Zeitlosigkeit. Heidegger zerstört somit die verantwortliche Kontinuität der philosophischen Fragestellung zugunsten eines willkürlich erwählten Standortes, der weniger aus der Philosophie selbst sich begründet, als daß er die Folge einer unvermögend gewordenen Theologie und Religion *(Kierkegaard)* [74] ist, die sich folgerecht mit dem Agnostizismus Kants verbündet.

Gegen den Unverstand der modernen Physik und Naturphilosophie erwahrt Steiners Philosophie des Christus-Bewußtseins den klassischen Begriff des zeitlosen Wesens. In seiner *Einleitung zu Goethes Farbenlehre (1890)* finden sich die Fundamente der theosophischen Zeitlehre.

> *«Die Zeit gehört der Erscheinungswelt an. Sie hat mit dem Wesen selbst noch nichts zu tun. Das Wesen ist nur ideell zu erfassen. Nur wer den Rückgang von der Erscheinung zum Wesen in seinen Gedankengängen nicht vollziehen kann, der hypostasiert die Zeit als ein den Tatsachen Vorhergehendes. Dann braucht er aber ein Dasein, welches die Veränderungen überdauert. Als solches faßt er die unzerstörbare Materie auf. (Der Standpunkt der gegenwärtigen Naturphilosophie). Damit hat er sich ein Ding geschaffen, dem die Zeit nichts anhaben soll, ein in allem Wechsel beharrendes. Eigentlich hat er nur sein Unvermögen gezeigt, von der zeitlichen Erscheinung einer Tatsache zu ihrem Wesen vorzudringen, das mit der Zeit nichts zu tun hat. Kann ich denn von dem Wesen einer Tatsache sagen, es entsteht oder vergeht? Ich kann nur sagen, daß ihr Inhalt einen andern bedingt, und daß die Bedingung als Zeitenfolge erscheint. Das Wesen einer Sache kann nicht zerstört werden, es ist außer aller Zeit und bedingt die letztere.»*

Die Theosophie des Goetheanismus frägt mithin nach dem Welt-Wesen, welches die Welt-Zeit bedingt, und erkennt als dieses Wesen den zur Selbstrealisierung schreitenden Übersinnlichen Menschen. Die Zeit entsteht dort, wo das Wesen einer Sache in die Erscheinung übergeht. Der Weltprozeß im Christus-Bewußtsein enthält die Erscheinungwerdung des Wesens des Übersinnlichen Menschen. Sie spielt sich im rein geistig Wesenhaften ab, und deswegen hat diese Erscheinung mit der Zeit noch nichts zu tun. Die Zeit tritt erst dadurch auf, daß die andern Menschen zur Erscheinung des Übersinnlichen Menschen in ein Verhältnis treten. Es liegt also nahe, bei der Behandlung des Zeitproblems gleich vorweg den Gedanken zu fassen, daß die Tatsache des Existierens von so etwas wie Zeit zu tun haben müsse mit der Tatsache des Vorhandenseins von Bewußtsein auf verschiedener Entwicklungsstufe. Weil es Bewußtsein von verschiedener Niveaulage gibt, deswegen gibt es Zeit. Das Tier, das keine Langeweile kennt, erlebt

offensichtlich nicht die Zeit, die vom höheren Bewußtsein des Menschen erlebt wird.

[75]

Das größte und verhängnisvollste philosophische Mißverständnis der Neuzeit mußte dort entstehen, wo die Zeit als bloß formale Entität behauptet wird. Es ist Kant, der lehrt, daß die Zeit die «Form des inneren Sinns», d.i. die Form aller innerseelischen Erlebnisse und Anschauungen sei. Aus diesem verheerendsten Irrtum Kants läßt sich bequem das System Heideggers deduzieren.

Die Zeit ist keine leere Form, keine Anschauung, sondern eine inhaltvolle Regel, durch die nicht nur das Sein, sondern auch das Werden verstehbar werden kann, und zwar begrifflich verstehbar . Heidegger im Zeitalter des Evolutionismus, scheint begriffen zu haben, daß auf den ‹statischen› Begriff des klassischen Seins keine modernes Philosophie zu gründen ist. Er tendiert dazu, das ‹starre› Sein in einen Dynamismus zu verwandeln. Dabei stößt er notwendig auf die Frage der Zeit. Wie sehr übrigens Heidegger die vorgebliche Starre des klassisch-ontologischen Seins-Begriffes mißversteht und karikiert, das lese man in der vortrefflichen Heidegger-Kritik *Becks* nach *(Maximilian Beck, Philosophische Hefte Nr. I und IV, Jahrgang Nr. 3/4).* Indem Heidegger die Zeit zum ‹Horizont› des Seins macht, erliegt er der Tendenz, das Wesen des Seins zu interpretieren als zeitlich verbal gemeintes ‹wesen›. Die Inhalte des Seins sind nun nicht , sondern sie wesen, verbal-zeitlich. Daß damit die Ontologie grundsätzlich verlassen wird, begreift Heidegger nicht. Er weiß aber auch nicht, daß aus dem Wesen des Seins das Wesen des Übersinnlichen Menschen offenbar geworden ist. Der Fortschritt der Theosophie ist dieser: Im Wesen des Übersinnlichen Menschen werden wir das Wesen der Veränderung finden, das der klassischen Ontologie des ‹starren› Seins seit Aristoteles verborgen bleibt, weswegen die konsequent das höchste Wesen als Unveränderlichkeit postuliert.

Was Heidegger vorzuschweben scheint mit der Zeit als Horizont des Seins, wodurch eben die Zeit als Mit-Konstituens des Wesensgehaltes auftreten möchte, das hat in schlichter, aber viel produktiverer Weise ein genialer Naturforscher des 19. Jahrhunderts ausgedacht. *Karl Ernst von Baer (Reden I, S. 258 f.)* hat sich lebhaft anschaulich gemacht, wie das Zeiterlebnis als wichtige Konstituante für die Qualität des Weltinhaltes gedacht werden kann. Verschiedene Tempi des ‹Fliessens› der Zeit – das ist die Spekulation von Baers – verändern den Weltinhalt für ein die Zeit erlebendes Individuum [76] nicht nur im quantitativen Sinne einer Zusammenziehung oder Auseinanderdrängung der gegebenen Teile des Weltinhaltes, sondern lassen im qualitativen Sinne den Inhalt als ‹durchaus anders› erscheinen. Die Phantasie

von Baers stellt sich einen Menschen vor, dessen Lebensdauer statt 70 Jahre nur 29 Tage oder gar nur 40 Minuten beträgt, der dabei einen tausend-, bzw. millionenmal rascheren Pulsschlag (als physiologisches Maß der Zeit) hat. Nach den Pulsschlägen richtet sich aber die Anzahl der Sinneseindrücke (auf 1/10 Pulsschlag ein Sinneseindruck), Es ergibt sich für Baer die phantastische Vorstellung, daß ein solcher Monats-, bzw. Minuten-Mensch die Natur für unveränderlich halten, die Veränderungen an einer Pflanze oder einem Tiere nicht bemerken würde, daß er ferner unsere 70-Jahre-Menschen-Töne gar nicht perzipieren, aber dafür vielleicht das Licht hören würde. Von Baer führt die Hypothese auch im entgegengesetzten Sinne durch. Der Mensch lebt den Inhalt eines normalen Lebens in 80 000 Jahren und empfindet mit tausendfach verlangsamtem Pulsschlag tausendmal langsamer. Er wird die Ereignisse eines Jahres in einer Zeit empfinden, die acht unserer Stunden entspricht Er würde die Pflanzen wachsen und die Sonne über den Himmel ziehen sehen. Noch einmal tausendfach verlangsamt, würde er den Unterschied von Tag und Nacht nicht mehr wahrnehmen, die umlaufende Sonne nur als glänzenden Ring sehen und den Wechsel der Jahreszeiten als Gebilde von der Dauer weniger Sekunden empfinden. – Von dieser Baerschen Phantasie sagt *Fritz Mauthner* – unter Philosophen ein Denker, der öfters Gedanken hat - mit Recht, daß sie noch nicht genug gewürdigt worden ist. Mauthner meint, Baer benutze seine gewaltige Phantasie dazu, um zuerst das Scheinhafte des Individuums und aller irdischen Veränderungen, dagegen das Dauernde und Feste der Naturgesetze anschaulich zu machen (ein ausgezeichneter Gedanke), um schließlich *«mit einem Aufschrei mehr als mit Beweisführung gegen den Materialismus der Naturwissenschaft aufzutreten».* Dieser Materialismus ist deswegen unerträglich, weil die moderne Naturphilosophie (und Mauthner) den wahren Zusammenhang des Naturgesetzes mit dem erkennenden Individuum ignoriert, denn das ‹Naturgesetz› ist ja doch nur ein vorläufiger und schlechter Ausdruck für das Wesen des Übersinnlichen Menschen, der das Gesetz der Natur und Welt in der Individualität seines Denkens zur Anschauung bringt.

[77]

Ich finde den von Baerschen Aufschrei gegen den Materialismus ungleich bedeutungsvoller als den Notschrei der Philosophie Heideggers, deren Neu-Ontologie aus Kantischer Ohnmacht um den Preis der Endlichkeit und Zeitlichkeit des Menschen-‹Daseins› die Abstraktion des Seins zu erkaufen und zu erretten sich müht. Die Baersche Zeit ist zwar die ‹vulgäre Zeit›, ich kann aber nicht bemerken, daß Heidegger auch nur einen Schritt über die traditionelle Ohnmacht in der Behandlung des Zeitproblems hinausgekommen wäre. Im Gegenteil: Heideggers Zeitlehre bedeutet sogar den Versuch, die zwar nicht stichhal-

tige, aber großartige Sicht des Problems bei *Hegel* zu desavouieren. Der Theosoph weiß sich legitimiert, mit der destruktiven Reaktion der Philosophie der Endlichkeit Abrechnung zu halten.

Die Zeit ist keine Kantische Anschauungsform. Sie ist die inhaltliche Regel, nach welcher das Entwickeltsein und das Unentwickeltsein des erkennenden Christus-Bewußtseins als das Verhältnis von Früher und Später erlebt wird. Als dieses Erlebnis ist die Zeit Welt-Zeit. Sie ist inhaltvolle Regel, weil sie, weit entfernt, eine Anschauung zu sein, eine echte Idee ist: eben – im Christus-Bewußtsein – die Idee der Veränderung, der Motor des erscheinenden Weltprozesses. Im zeitlos ewigen Wesen ist keine ‹Veränderlichkeit›, aber wesende Veränderung: im ideell zeitlosen Wesen findet sich die Ursache des Werdens als reine Idee als die Idee der wesenden Veränderung.

In der Kategorienlehre der Theosophie ist als die Urkategorie nicht die Relation anzusehen*, sondern die Veränderung. Nicht zwei in ihrem qualitativen Wesen von einander unabhängige Daten des Weltinhaltes sind ursprünglich auf einander zu beziehen, sondern der Urakt des Denkens als Veränderung (Menschwerdung) begründet die wesentliche Abhängigkeit des einen Gliedes der Relation vom andern Glied: die Abhängigkeit der sinnlichen Wahrnehmung vom ideellen Begriff. Das ist die ‹christliche› Auflösung des Gegensatzes zwischen Platon und Aristoteles.

Prinzip der Veränderung ist die Menschwerdung des (heiligen) Geistes, die Realisierung des Übersinnlichen Menschen. Das Erlebnis der Differenz zwischen der ewigen reinen. [78] übersinnlichen Selbstanschauung des Übersinnlichen Menschen im Christus-Bewußtsein (die im 19. Jahrhundert eine Art Tod erlitt, vgl. Kap. 1) und dem gewöhnlichen Bewußtsein der durchschnittlichen Menschen ist das subjektive Erlebnis der Zeit. Nach der Lehre der Theosophie realisiert sich der Übersinnliche Mensch (‹Geistesmensch›) für das Bewußtsein der Unentwickelten erst in urferner Zukunft, am Ende der Erdenentwicklung. Als das Erlebnis des Ich-Keimes des zukünftig zu erlangenden Christus-Bewußtseins aber ist der ‹Geistesmensch› erlebte Gegenwärtigkeit auch im Unentwickelten. Was nach der klassischen Ontologie nicht zugleich sein darf: Gegenwärtiges und Künftiges, ist gleichzeitig, sofern das ontologische Sein in seiner Fülle als der Übersinnliche Mensch offenbar geworden ist. Die Ignoranz des Augustinus in Ansehung der Antinomik des Zeitbegriffs ist überwunden. Ebenso lehrt Steiner, daß das *Cogito ergo sum* im Munde des Philosophen Anmaßung ist; daß es nur dadurch wahr wird, daß die Seele, indem sie sich ihr Sein selbst zuschreibt, es nur aus dem historischen Christus herleiten kann. Das

* Als Urkategorie betrachtet die Relation Eduard von Hartmann (Kategorienlehre).

gegenwärtige Sein der Seele ist, weil dieses Sein zugleich Faktum der Vergangenheit ist. Was *Hegel* anstrebte: die Überwindung des obersten Grundsatzes der Seins-Logik, des Satzes vom Widerspruch: aus dem Wesen des Übersinnlichen Menschen ersteht es als wohlbegründete und rechtmäßig zu bewältigende Aufgabe.

Heidegger verfehlt nicht nur Wesen und Begriff der Zeit, er vergewaltigt auch die Idee des Raumes . Für Steiner ist der Raum ein Mittel zur Überwindung des Sonderseins der Dinge, ein Mittel zur Herstellung der ideellen Einheit des Weltinhaltes. Der materialistische Positivismus Heideggers hat es dagegen mit trivialer Raum-Überwindung im Interesse des Verstehens der Alltäglichkeit zu tun. Keine philosophische Verantwortung beschwert diese Vorstellungen vom Raum. Platte Nichtigkeiten werden uns – im Sperrdruck! – geboten:

> *«Der Raum ist weder im Subjekt, noch ist die Welt im Raum».* Der Raum sei ein «Konstituens der Welt», - das mag für die ‹Welt› Heideggers gelten, in der es keine objektiv ‹vorhandenen› Dinge, Vorgänge und Erscheinungen gibt, in der alles im Charakter der ‹Zuhandenheit› für den Menschen auftritt. *«Der Raum, ‹in› dem wir heute (Flugzeug, Radio) leben, ist ein anderer als der im Zeitalter der Postkutsche, weil das Kommen aus dem Hier des Da-seins in sein ‹Da› ein anderes ist. Der ‹Raum› zwischen Berlin und New York ist so groß wie die ‹Entfernung›. Ist die Entfernung per Radio gleich Null, [79] so ist der Raum ‹aufgehoben›» (Beck).*

Der Raum Heideggers konstituiert sich also erst in der spezifischen Weise der Raum-Überwindung. Derlei verantwortungsloses Spiel des Intellektualismus darf heute das Dekorum ‹Philosophie› allen Ernstes in Anspruch nehmen.

Den Raum zu suchen als Konstituens der Welt kann als berechtigt anerkannt werden. Aber dann muß erst feststehen, was der Raum ist. Wenn dann des weiteren noch ausgemacht werden kann, wie dieses Was des Raumes ein Glied in der ideellen Wirklichkeit des höchsten Wesens, des makrokosmischen Übersinnlichen Menschen, ist, dann wird in einem philosophisch legitimen Sinne der Raum als Konstituens der Welt erkannt. Der Atheismus wird das Raumproblem nicht lösen.

Was ist der Raum? In dem Kapitel *«Der Goethesche Raumbegriff»* in seiner Einleitung zu Goethes Farbenlehre beantwortet *Steiner* diese Frage, und seine Antwort ist die Antwort verantwortlicher Philosophie, die Antwort zugleich des entwickelten Thomismus auf die Insinuationen Kants.

> *Rudolf Steiner: «Was ist ... der Raum? Nichts anderes als eine in den Dingen liegende Notwendigkeit, ihre Besonderheit in ganz äußerlicher Weise, ohne auf ihre Wesenheit einzugehen, zu über-*

winden und sie in eine Einheit schon als äußerliche zu vereinigen. Der Raum ist also eine Art, die Welt als eine Einheit zu erfassen.» «Was unser Geist will, wenn er an die Erfahrung herantritt, das ist: er will die Sonderheit überwinden, er will aufzeigen, daß in dem Einzelnen die Kraft des Ganzen zu sehen ist. Bei der räumlichen Anschauung will er sonst gar nichts überwinden, als die Besonderheit als solche. Er will die allerallgemeinste Beziehung herstellen. Daß A und B jedes nicht eine Welt für sich sind, sondern einer Gemeinsamkeit angehören, das sagt die räumliche Betrachtung. Dies ist der Sinn des Nebeneinander. Wäre jedes Ding ein Wesen für sich, dann gäbe es kein Nebeneinander. Ich könnte überhaupt einen Bezug der Wesen aufeinander nicht herstellen.»

Die räumliche Beziehung zwischen zwei Tatsachen, als die ‹alleräußerlichste› Beziehung unterscheidet Steiner in der folgenden Weise vom Wesen der zeitlichen Beziehung.

«Für niemanden kann ein Zweifel darüber bestehen, was das für ein Verhältnis sein kann, das ich zwischen Dingen herstelle, ohne auf ihre Beschaffenheit, auf ihr Wesen selbst einzugehen. Wer sich fragt, welcher Übergang von einem Dinge [81] zum andern gefunden werden kann, wenn dabei das Ding selbst gleichgültig bleibt, der muß darauf unbedingt die Antwort geben: der Raum. Jedes andere Verhältnis muß sich auf die qualitative Beschaffenheit dessen gründen, was gesondert im Weltendasein auftritt. Nur der Raum nimmt auf gar nichts anderes Rücksicht als darauf, daß die Dinge eben gesondert sind. ...

Wenn wir dagegen annehmen, daß das Dasein des einen Elementes in irgend einer Weise abhängig von dem anderen ist, so stehen wir vor einem von unserem jetzigen verschiedenen Problem. Ist das Dasein von B ein solches, daß es das Dasein von A ausschließt und doch von ihm seinem Wesen nach abhängig ist, dann müssen A und B in einem Zeitverhältnis stehen.»

An dem Beispiel von zwei leuchtenden Kugeln entwickelt Steiner den Begriff des Raumes, der kein totum ist, sondern eine nach den drei Dimensionen begrifflich in sich bestimmbare Wesenheit. Der Raum kann nur drei Dimensionen haben.

«Der Raum ist also eine Ansicht von Dingen, eine Art, wie unser Geist sie in eine Einheit zusammenfaßt. Die drei Dimensionen verhalten sich dabei in folgender Weise. Die erste Dimension stellt einen Bezug zwischen zwei Sinneswahrnehmungen her. Sie ist also eine konkrete Vorstellung. Die zweite Dimension bezieht zwei konkrete Vorstellungen aufeinander und geht damit in das Gebiet der Abstraktion über. Die dritte Dimension endlich

stellt nur noch die ideelle Einheit zwischen den Abstraktionen her. Es ist also ganz falsch, die drei Dimensionen des Raumes als völlig gleichbedeutend zu nehmen. ... Es war von Kant ganz falsch angenommen, daß er den Raum als totum auffaßte, statt als eine begrifflich in sich bestimmbare Wesenheit. ... Der Raum ist eine Idee, nicht, wie Kant glaubte, eine Anschauung.»

So weit reicht die mögliche Analyse des Philosophen.* Die Theosophie nimmt an dieser Stelle das Problem auf. Sie beobachtet im höchsten Wesen dessen Karma als räumliche Beziehung zwischen zwei Erscheinungsarten des Übersinnlichen Menschen. Sie gewinnt daraus die fundamentale und schwerwiegende Einsicht, daß das Wesen der karmischen Beziehung grundsätzlich kosmisch-‹räumliche› Beziehung ist. Das Problem kann hier nur gestreift werden. Theosophie gewahrt gewissermaßen die Spitze des Raumproblems als das Problem der Beziehung des Leibes des Gottesträgers Jesus zum physischen Leibe jedes einzelnen gegenwärtigen natürlichen Menschen. Sie weiß in der Hingabe des Jesus-Leibes an die Welt-Evolution das Essentielle des Mysteriums von Golgatha. Die Erhaltung und Bewahrung der urbildlichen Form dieses besonderen Leibes bildet das spirituelle Gegenstück zum materialistischen Gesetz von der Erhaltung der Energie. Die gemeinte Beziehung ist eine rein ideelle, ohne Mitwirkung des sinnlichen Wahrnehmens. Steiners Buch ‹Theosophie› drückt die eine Seite dieser Beziehung aus in den Sätzen. *«Der Menschenleib hat einen dem Denken entsprechenden Bau. Dieselben Stoffe und Kräfte, die auch im Mineralreich vorhanden sind, finden sich im menschlichen Leib so gefügt, daß sich durch diese Zusammenfügung das Denken offenbaren kann.»* Die andere Seite der Beziehung ist diese: Die bewahrte Form des Jesus-Leibes ist die substantielle Ursache des gegenwärtigen ‹Den-

---

* Wenn Maximilian Beck (Philos. Hefte I, S.29) meint: «Der Raum wird als leerer Raum unmittelbar wahrgenommen», so spricht er allenfalls von einem Phänomen der Kunst. Nun haben, nach Steiner, Wissenschaft (Philosophie) und Kunst zwar die gleiche Aufgabe, nämlich die Aktualisierung der Idee , aber beider Methoden sind verschieden. Die Kunst bringt die Idee im Sinnlichen zur Anschauung, die philosophische Aufgabe und Methode aber besteht darin, die begrifflich ideelle Einheit des Weltinhaltes zu finden. Mit dem Maler läßt sich in bezug auf die These Becks leicht Übereinstimmung erzielen. Ebenso bildet die Raum-Anschauung im künstlerischen Sehen oder im Kunstwerk keinen Widerspruch zu Steiners Lehre vom Raum. Im Gegenteil: daß der Raum Idee ist, erweist sich gerade dadurch, daß sogar der ‹leere› Raum in der Anschauung des Künstlers bewußt als schön erlebt wird. Das Schöne aber ist das sinnliche Scheinen der Idee. – Im Gegensatz zur Ästhetik des deutschen Idealismus erklärt Steiner das Schöne als *«ein Sinnlich-Wirkliches, das so erscheint, als ob es Idee wäre.»* Steiners frühe, grundlegende Schrift über *«Goethe als Vater einer neuen Ästhetik»,* die das Schöne im erwähnten Sinne begreift, ist von unseren Bände über Bände produzierenden Ästhetikern bislang nicht bemerkt worden.

kens› als Christus-Bewußtsein. Diese Behauptung muß hier Fragment bleiben. Es soll durch sie nur angedeutet werden, daß im höchsten Wesen ‹der Raum› die ideelle Einheit zwischen zwei Dingen nicht ohne, sondern mit Einbeziehung von deren [82] Wesen herstellt. Wenn es scheint, daß die angedeutete Beziehung im Karma des höchsten Wesens eine zeitliche Beziehung sei, weil in ihr doch das Wesen des zu Beziehenden beteiligt ist, so ist das eben Schein. Es kann sich deswegen nicht um ein Zeitverhältnis handeln, weil die Veränderung (das Karma) des höchsten Wesens Voraussetzung und Prinzip des erscheinenden zeitlichen Werdens ist.

In der Christus-Karma-Welt ist der ‹Raum› Konstituens des karmischen Wesens des Übersinnlichen Menschen. Das ist der von Heidegger so gründlich verfehlte tiefere Sinn seiner Absicht, den Raum als Konstituens für das Dasein zu begreifen. Dagegen ist im strengsten Sinne die Zeit das Konstiuierende des Wesens der – relativ zum vollkommnen Christus-Bewußtsein – Unentwickelten. Das Erlebnis der Zeit ist immer das Erlebnis eines Mangels, wie die wahre Anschauung des ‹Raumes› der Ausdruck einer Vollkommenheit ist.

Das Christus-Karma und das individuelle Karma der andern Menschen müssen wohl auseinandergehalten werden. Der Mensch des Christentums lebt, ein Unentwickelter, als Glied in der Christus-Karma-Welt. Der Mensch des Christentums ist nicht die Heideggersche Konstruktion des ‹geschichtlichen› Menschen, er ist der unentwickelt sich Entwickelnde in der Christus-Karma-Welt.

Die ‹ewige› Gegenwärtigkeit des Übersinnlichen Menschen hat im Geschehen der Raumwelt den (mit höherer Erkenntnis zu erfassenden) Ausdruck ihres Wesens. Die Beziehung zwischen der Raumwelt und der Innenwelt des Übersinnlichen Menschen stellt sich durch die Idee der Gleichzeitigkeit dar. Geschichte als Welt-Geschichte und als gegenwärtiges Geschehen enthält in der Außenwelt die aktuellen Innenerlebnisse des Übersinnlichen Menschen in einer Erkenntnis, der sich die Außenwelt in Symbol und Imagination offenbart. In der Selbstanschauung des Übersinnlichen Menschen schaut sich der räumlich-gleichzeitige Weltvorgang als ideelle Einheit mit der Selbsterkenntnis des Übersinnlichen Menschen m als das Gesetz gegenwärtiger Weltgeschichte. Die bedeutenden Dramatiker schaffen aus der Ahnung dieses Tatbestandes. Schillers dramatische Psychologie läßt den Tell handeln aus seinem Individuellsten, aus dem gekränkten Vaterempfinden; aber dem Handeln Tells entspricht zugleich der Wille der Außenwelt, der Wille des gesamten [83] schweizerischen Volkes, den Landvogt Gessler zu vernichten. In Hebbels ‹Judith› fällt die Not des Vaterlandes zusammen mit dem gekränkten Weibempfinden. Das persönlich Seelische der repräsentativen Geschichtshelden ist der wahre Aus-

druck der schicksalhaften Potentialität eines ganzen Volkes. Der Repräsentative wird zum Helden seines Volkes, indem er das Schicksal seines Volkes wie die Erweiterung seines Ich anschaut und seine Notwendigkeit als Ich-Selbst bejahte. Diese Schau kann sich zur vollen Bewußtheit erheben. Im Drama herrscht an Stelle des ‹höheren› Bewußtseins stellvertretend vorerst das Gefühl und der persönliche Instinkt des Helden, wie in Schillers Tell oder in Hebbels Judith.

Die bewußte Schau des individuellen Karma als Menschheitskarma in der Beobachtung der in der Außenwelt handelnden Andern ist der Schnittpunkt, auf dem sich Karma und Freiheit identifizieren. Freiheit im strengen Sinne der «Philosophie der Freiheit» heißt: die Bejahung des Menschheits-Karma (Christus-Karma) als Ich-Selbst.

Welcher Absturz von den stolzen Höhen der Dramatiker der deutschen Klassik in die Niederungen der ‹Alltäglichkeit› im Daseins-System Heideggers!

Ich erblicke den Vorzug und die Originalität der Philosophie *Heideggers* in seinem Versuche, das Phänomen des Todes in die Philosophie einzuführen. Heidegger sieht den daseienden Menschen in einer Zusammenschau mit seiner Umwelt. Das Sein des Menschen ist ein in die Umwelt verflochtenes ‹In-der-Welt-Sein›. Die Ganzheit oder das ‹Ganz-Sein-Können› des menschlichen Daseins erfließt aus der Tatsache des Todes. Der Tod ist nicht die abschließende Begrenzung des Lebensverlaufes des Daseins, sondern die stets immanente Kraft der Ganzheitskonstituierung. Das ‹Leben› des daseienden Menschen wird bei Heidegger, auf der höchsten Stufe des Menschseins, zu einem dauernden Sterben. Wie es einmal eine klassische Ontologie als «Philosophie des Lebens» gab, so ist Heideggers Neu-Ontologie die Philosophie des lebend-Sterbens. Das Urerlebnis in der Aufgabe des Ganzsein-Könnens ist die Tatsache der Angst. Sie ist die eigentliche Substanz des höchsten Menschseins. – Es wäre wirklich schlecht verständlich, wenn eine gewisse, nach ‹Anknüpfungspunkten› für ihre Verkündigung suchende christliche Theologie an dieser Fundamentalwissenschaft vom Menschen nicht interessiert sein sollte!

Das Dasein des Heideggerschen Menschen ist sein ‹In-der-Welt-Sein› [84], ein stetiges Aus-sich-Heraustreten, Hingelangen, sich Öffnen, sich Aufschließen des Menschen in seinen alltäglichsten Besorgungen als lebendige ‹verstehende› Verhaltungsweise gegenüber den Tatsachen der Außenwelt, die freilich bei Heidegger erst dadurch Tatsachen dieser Welt werden (im Gegensatz zum ‹Vorhandensein› einer objektiven Dingwelt in der bisherigen Philosophie), daß sie als ‹Zuhandenheiten› des Menschen sich darstellen. Schade nur, daß diese geistreiche Spekulation sich auf so untauglichen Fundamenten abspielen muß. Was die Anschauung der Karma-Welt, in ihrer Zusammenschau von

Innen und Außen, zu leisten vermag, bleibt bei Heidegger kümmerlichster Versuch auf der Grundlage schiefer Voraussetzungen. Denn der Mensch Heideggers ist nicht etwa das aller Welt wohlbekannte Individuum, die Einheit des natürlichen und geistigen Menschen als einmalige Individualität, sondern ist das Gattungswesen ‹Mensch›, dem – von Gnaden purer Willkür – Existenz vindiziert wird. Diese existierende Menschheit hat ein Bewußtsein von der famosen Art des Kantischen «Bewußtsein überhaupt», oder noch mehr des Husserlschen «immanenten Bewußtseins» , dessen Eigenart es ist, daß es eine Vielheit von realen Ichen ausschließt. Erst innerhalb dessen, was Heidegger ‹Dasein› nennt, und was eben die angebliche Existenz der Menschen-Gattung bedeutet, konstituiert sich die phänomenale Vielheit und Verschiedenheit von Ichen. Dieses vorgeblich konkrete Wesen ‹menschliches Dasein› ist an sich selbst Geschichte und Gesellschaft.

Heideggers phänomenologische Analyse des ‹Daseins› als Geschichtlichkeit und ‹Zeitlichkeit› stößt nun auf ein Problem, an dessen Lösung die bisherige Ontologie gescheitert ist. Zeit, Leben, Bewegung, Tun, geschichtlicher Fluß – charakterisieren sich durch das Phänomen der Kontinuität: etwas ist – und ist doch noch nicht und nicht mehr. Etwas ist schon bevor es ist, es ist, indem es wird und auch schon vergeht. Es ist das Problem, um das sich schon Augustinus bemühte. Was noch nicht ist, nicht mehr ist, ist, indem es vergeht – wie sollte das überhaupt noch ‹sein›? Heideggers Weg der Lösung ist dieser: Er versteht das extensive Auseinandersein der Stadien des Lebensflusses als bloßen Modus eines ursprünglich intensiven Ineinanderseins derselben. Er sieht die drei Zeitmodi: Gegenwart, Vergangenheit, Zukunft als Weisen des Sichzusichselbstverhaltens eines zeitlich unextensiven Wesens: Zukunft bedeutet ihm das Auf-sich-Zukommen, [85] Vergangenheit als ‹Gewesenheit› ist ein Auf-sich-Zurückkommen, Gegenwart ist ein verbal zu verstehendes Gegenwärtigen des Wesens. Alle geschichtliche Vergangenheit und Bedingtheit des Einzelmenschen wird in die Immanenz des daseienden Menschen versetzt. Der Einzelmensch ist nicht deswegen gegenwärtig-seiend, weil er vorher erst geboren worden ist, sondern er ist ‹gebürtig› seiend oder während. Die geschichtliche Vergangenheit ist nicht als Vorhandenheit einmal seiend gewesen und entschwunden, sondern sie existiert als Möglichkeit des daseienden Menschen in diesem. Indem der Mensch diese Möglichkeit wiederholt, existiert er. Der Mensch existiert als Gewesener. Aber auch die Zukunft ist nicht etwas jenseits des gegenwärtigen existierenden Menschen. Der Mensch ist seine Zukunft selbst in seinem Erleben und Verstehen des Todes. Der Tod steht nicht am Ende des menschlichen Daseins, er ist die immanente Kraft des existierenden Daseins seinem eigentlichen Gehalte nach. Der Mensch ist ein «Sein zum Tode». Der

Tod ist die vollkommenste Möglichkeit des Daseins. Indern der Mensch die Möglichkeit seines Daseins nicht als Vorhandenheiten mißversteht, erhebt er sich dazu, sich den Tod zu erwählen, in einer spezifischen Weise des Sich-zu-sich-selbst-Verhaltens, die Heidegger als ‹Entschlossenheit› bezeichnet. Im Gegensatz zur ‹uneigentlichen› Existenz der Oberflächlichen, die sich über das Wesen des Todes bequemen Illusionen hingeben, ist diejenige Existenzweise, die ‹vorlaufend› schon dort ist, wohin das Dasein geht, als *«in den Tod vorlaufende Entschlossenheit»* die eigentliche Existenzweise des selbstbewußten Menschen. Diese Gedanken tendieren auf die Möglichkeit der Selbstwahl des Menschen als eines der Wurzel seiner Existenz habhaft-werden-Wollens. Als Vorbestimmter (kraft Geburt und Umwelt) hat der Mensch seinen Grund nicht in sich, er ist in dieses Dasein ‹geworfen›. Erhebe ich meine ‹Geworfenheit› in das geschichtliche Dasein in einem Akte der ‹Freiheit› zum bejahten Grund meiner Selbst, so besteht die Freiheit und Selbstwahl in höchster Potenz in meiner «in den Tod vorlaufenden Entschlossenheit». Sie ist zugleich die Anerkenntnis der Endlichkeit menschlichen Daseins.*

Für den Theosophen hat die Kenntnisnahme der Heideggerschen Lehre vom Menschen ein verblüffendes Resultat: das [86] ist doch die vollendete Karikatur der theosophischen Lehre von den Tatsachen der Reinkarnation und des Karma! Verstehbar werden diese Tatsachen (als Offenbarungen aus dem Christus-Bewußtsein) aus der Respektierung der Verantwortlichkeiten der abendländischen Philosophie, die in Thomas von Aquino die Grundlage schuf zu einem spirituell legitimen ‹Naturalismus› (der für die Orthodoxie und den Luziferismus des Russentums stets ein Stein des Anstoßes war und noch lange sein wird), um in der Auferstehung des Thomismus als Goetheanismus die Zusammenschau des natürlichen und des Geistesmenschen zu erreichen. Unverstanden bleiben die Tatsachen der Reinkarnation und des Karma auf der untauglichen Grundlage des von Kant begründeten und von Heidegger ‹interpretierten› Agnostizismus. Der Tod ist für den Theosophen nicht minder als für Heidegger die Achse der geistigen Existenz. Das metaphysische Urerlebnis des theosophischen Menschen ist allerdings nicht das *«Hineingehaltensein in das Nichts»*. Beim europäischen Nihilismus kann Theosophie auch dann nicht stehen bleiben, wenn uns die reale Positivität des ‹Nichts› versichert wird. Auf das Was dieser Positivität kommt es an. Der theosophische Mensch weiß – nicht aus dem Erlebnis der Angst, aber aus dem Erlebnis der Devotion und des Vertrauens – um sein ‹Hineingehaltensein› in die Urkraft des Übersinnlichen Menschen. Das

---

* Vergl. hierzu . Maximilian Beck, Ontologie der Gegenwart, Phil. Hefte IV. Jahrgang, Heft 3/4

reale Nichts für den theosophischen Menschen ist die Transzendenz seines eigentlichen Ich – vom Standpunkt seines Unentwickeltseins. Der Tod des Leibes ist die Bedingung zur Auferstehung aus der Bewußtseinskraft des Übersinnlichen Menschen. Der durchschnittliche Mensch orientiert sein Ich an seiner Leiblichkeit, durch die er an die Blutslinie seiner Vorfahren, an die Lebensbedingungen eines Volkes, einer Rasse, eines geographischen Raumes, eines geschichtlichen Schicksals zwangsläufig gebunden ist. Indem der Mensch im Zuge seiner höheren Entwicklung mystisch den Tod erleidet, der Leibverhaftetheit abstirbt, orientiert er sein Ich nicht an seiner Leiblichkeit, erhebt er die Zwangsläufigkeiten seiner Existenz zu bewußten Erkenntnissen. Er wird ‹leibfrei› in seinem Denken, das heißt: er läßt sein Ich sich bestimmen als die Anerkenntnis des Denkens des Übersinnlichen Menschen. In vielen Inkarnationen ringt der Mensch um das Erlebnis dieses Todes.

Mag die Idee der Wiederverkörperung des menschlichen Geistkernes uraltes Geistesgut östlicher Esoterik sein: das gegenwärtige Christentum begründet diese Idee aus der Geistessubstanz [87] des Westens und begründet sie aus den Notwendigkeiten eines lebendigen Christentums. Der Buddhismus muß die Tatsachen der Reinkarnation und des Karma als ein Instrumentarium der individuellen Selbsterlösung ansehen. In der Theosophie des Goetheanismus tritt die Wiederverkörperungsidee auf als die Folge des Prozesses der Menschwerdung des heiligen Geistes. Dieser Prozeß ist der Weltprozeß; die Menschen sind zwischen Aufbruch und Ende Glieder dieses Prozesses, dessen Ziel und Aufgabe die Erreichung der Menschenbestimmung aller Menschen ist. Nicht alle werden beim Endgericht das Ziel erreicht haben. Nicht alle werden das Freiheitsziel ergreifen, das darin besteht, ihre individuelle Freiheit als die Folge des Christus-Wirkens zu erkennen, d.h. in den objektiven Christus-Taten die Not-Wendigkeit ihrer Freiheit zu wissen.

Dem besonnenen Leser mußte sich bei unseren drei ersten Kapiteln eine Frage aufdrängen, die erst jetzt zu berücksichtigen ist. Es wurde dort bei der Erläuterung des theosophisch verstandenen Begriffs der Sünde und Erbsünde gesprochen von dem Abstieg der Menschenvorfahren aus mehr spirituellen Lebensverhältnissen in die Erdenwelt. Andererseits wurde resolut die These des natürlichen Ursprunges des Menschen und sogar der Freiheit sichtbar gemacht. Der hier scheinbar vorliegende Widerspruch löst sich in der folgenden Weise.

Es hat nach Steiner eine Welterklärung als subaltern zu gelten, die das zeitlich Spätere aus dem Früheren herleitet. Nach dieser Methode arbeitet, auch wenn der Präformationsgedanke abgewiesen wird, die Weltanschauung *Haeckels*. Eine höhere Methode der Welterklärung finden wir im christlichen Theismus, der konsequent das Unvollkom-

mene aus dem Vollkommenen herleitet und erklärt. Dieselbe höhere Erklärungsmethode wendet auch die Theosophie an. Ihr Weltbild der Schöpfung erkennt in der aktuell gegenwärtigen Ewigkeit der Selbstanschauung des Übersinnlichen Menschen den letzten Grund für die Erklärung des Daseins. Die Behauptung des natürlichen Ursprungs der Freiheit kann aus dem Christus-Bewußtsein vertreten werden, weil es darauf ankommt, die falsche Philosophie des Theismus abzuweisen. Wenn diese Philosophie den Gottesgeist glaubt in der Natur finden zu können, ohne daß sie die Tatsache der Erkenntnis als Christus-Bewußtsein voraussetzen und anerkennen kann, dann muß sie als leere metaphysische Spekulation überwunden werden.

[88]

Dies ist der Sinn der Theismus-Kritik Steiners. Daß die Tatsachen der natürlichen Herkunft des Menschen mit der Beschreibung der Menschwerdung des heiligen Geistes sich zur geschlossenen Einheit verbinden, das kann Theosophie und Anthroposophie deswegen aufzeigen, weil das inhaltvolle ‹Denken› des Übersinnlichen Menschen nichts anderes als das Wesen der Natur selbst ist.

Die Beschreibung der Menschwerdung, d.h. also die Beschreibung des Weltprozesses ist ein groß angelegter menschheitspädagogischer Akt. In dessen erzieherischem Tun ist das Objekt der Handlung des Erziehers das Ich, bzw. die Iche der andern Menschen. Indem der ‹Okkultist› aus den Bedingungen der Andern wirkt, bringt er sein Objekt restlos zur Erscheinung, immer als ‹Ich-Selbst›, so daß für ihn kein auszugleichender karmischer Rest übrig bleibt. Aus dem Wesen des Übersinnlichen Menschen opfert sich die Substanz des Denkens in gleicher Weise an die Welt-Evolution hin, wie im Mysterium von Golgatha der physische Leib eines Menschen der Weltentwicklung einverleibt wurde. Die Anerkenntnis dieses Opfers gibt den Andern die Chance, aus eigener Kraft das Denken des Übersinnlichen Menschen als gegenständliches ICH anzusprechen.

Am erscheinenden, ‹ewig› gegenwärtigen Wesen des Übersinnlichen Menschen bestimmt sich, was Zeit ist. Vom Standpunkt der Unentwickelten ist dieRealisierung des Übersinnlichen Menschen (Theosophie spricht vom ‹Geistesmenschen›) ein in die fernste Zukunft fallendes Ereignis und ist dort zugleich der in die fernste Vergangenheit fallende Anfang der zeitlichen Welt als Schöpfung. Die Zeit (zwischen ‹Anfang› und ‹Ende›) ist die Folge von Niveaudifferenzen im Bewußtsein der konkreten Menschheit.

In der Anschauung des Christus-Bewußtseins erwahren sich bestimmte höhere Ideen als reale, lebendige, individualisierte Wesenheiten. Die Theosophie spricht von einer hierarchischen Stufenfolge solcher geisti-

ger Individualwesen. Sie sind die Lenker und Anreger der seelischen Angelegenheiten der einzelnen Menschen; als Lenker der Aufgaben der Völker unter der Herrschaft des Christus sind sie nicht die Summe der Individuen eines Volkes, sondern selbständige Geistindividualitäten; als Wesenheiten noch höherer Ordnung regeln sie das Verhältnis des kosmischen Naturwirkens zum Seelischen und Leiblichen der Menschen in gesetzmäßiger Art. Eine Stufe höher als [89] die Volksgeister wirken die Wesenheiten, die Steiner aus bestimmten Gründen ‹Geister der Persönlichkeit› (nämlich der Menschheits-Persönlichkeit) oder auch ‹Zeitgeister› nennt. Sie sind die Regler der Aufgaben einer größeren geschichtlichen Epoche. Im Laufe des Weltkrieges machte Steiner die Mitteilung, daß der Volksgeist der Deutschen (der Erzengel Michael) im Zusammenhange der karmisch geschichtlichen Ereignisse zum ‹Zeitgeist› aufgestiegen sei. Das geistig geschaute Schicksal des deutschen Volkes ist somit nach der Lehre der Theosophie des Goetheanismus die Offenbarung des führenden ‹Geistes der Zeit› in der Herrschaft des Christus-Bewußtseins.

Wenn *Wilhelm Stapel* sagt: *«Nicht das Christentum muß fortentwickelt, sondern die ethische Kompetenz der Volksgemeinschaft muß von der christlichen Kirche anerkannt werden»* (*Deutsches Volkstum, Mai 1935,* der Satz steht bei Stapel im Sperrdruck), so hat die Theosophie des Goetheanismus zu erwidern: Nicht das ‹Muß› der Fortentwicklung des Christentums und nicht das ‹Muß› der Anerkenntnis der Volksgemeinschaftskompetenz steht in der Kompetenz und Willkür beliebiger Theorie und Polemik! Wenn Stapel das Minimum eines Christen sein will, wird er zugestehen müssen, daß hier nur die gratia entscheidet.

Diese Schrift hofft, eine Pflicht erfüllt zu haben, indem sie an dem Verhältnis der Mächte Deutschtum und Christentum einen Aspekt aufzeigt, der bisher zu Unrecht nicht berücksichtigt worden ist. Sie hofft demonstriert zu haben, daß man im geistigen Sinne nicht reaktionär zu sein braucht, um ein innig versöhnliches Verhältnis von Deutschheit und Christlichkeit zu denken.

* * *

Personenverzeichnis

Aquino, Thomas v. 9
Erkenntnislehre 40
Goethe 8
Aristoteles 65
Augustinus 65
Baer, Karl Ernst v.
Zeitbegriff 63
Barth, Karl 48
Erkenntnis Gottes 35
Beck, Maximilian
Heidegger 63
Ontologie 72
Raumbegriff 68
Beck, Maximlian
Heideggers Raumbegriff 66
Bergson 35
Bolk
Biologie 10
Brunner, Emil 47
Darwin 53
Darwinismus 32
delle Grazie, Marie E. 51
Descartes 38
Deutscher Idealismus 38
Hartmann
Theismus 25
Fichte 6, 7
Bestimmung des Menschen 11
Goetheanismus 11
höhere Erkenntnisse 16
Steiner 12
Fichtes 16
Goethe 2, 7, 8
kath. Gegner 7
keine Eschatologie 9
menschliche Weisheit 29
Naturrecht 48
Naturwiss. Schriften 20, 47
Raumbegriff 66
Thomismus 8, 40
Goetheanismus
Menschenfrage 9
Gogarten
Staat und Volk 8
Volk, Sittlichkeit, Staat 23
Groos 8, 9
Christentum oder dt. Idealismus 6
Katholizismus 7
Groos, Helmut
Determinismus 52, 59
Karmalehre Steiners 60
Haeckel
Anthropozentrik 10
elementare Theosophie 9
Entwicklungsgedanke 73
Monismus 32
R. Steiner 53
Hebbel
Judith 69
Hegel 6
Christentum 7
Differenz zu Steiner 39
Erkenntnisauffassung 12
Eschatologie 7
geistige Despotiel 30
Geschichtsauffassung 21
Goetheanismus 11
Gottesfrage 36
höhere Erkenntnis 16
Ich 30
Ich-Lehre 31
Idee 30
Individuum 30
Jenseitsglaube 31
Katholizismus 7
List der Vernunft 21
Philosophie 30
Satz v Widerspruch 66
Standort 38
Weltvernunft 31
Zeitlehre 65
Heidegger
Agnostizismus 72
Dasein 71
Kantianismus 11
Mensch 10
Menschenfrage 9, 11
Menschenfrage 71
Metaphysik 45
Originalität 70
Raum und Sein 69
Raumbegriff 66

Raumlehre 66
Religion 10
Sein und Zeit 61
Theologie 46
Theosophie 72
Todesproblem 70
Angst-Ontologie 70
Leben als Sterben 70
Zeitbegriff 63
Zeitlehre 64
Modi 71
Zeitproblem 64
Herder 7
Hume
Erfahrung 42
Kant 6, 7, 9, 38, 58, 60
Agnostizismus 72
Christentum 28
formales Denken 42
intellekt. Anschauung 42
Kritik der reinen Vernunft 45
Raumbegriff 68
Zeitbegriff 63
Kantianismus 12
Karl Barth 6
Kerler, D.H.
Kritik d. Metaphysik 46
Kerler, H.D.
Ethik 59
Kierkegaard 62
Klaatsch
Biologie 10
Klages, Ludwig 55
Marx 31
Mauthner, Fritz 64
Mayreder, Rosa 60
Muckermann 7
Deutscher Idealismus 7
Goethe 7
Nietzsche
Christentum 25
Platon 65
Poppelbaum
Ontogenese 10
Rickert
Relativismus 32
Rittelmeyer
Anthroposophie und Christentum 23
Scheler 55
Schelling 6, 7
Schiller 7
Tell 69
Schleiermacher 7
Scholastiker 28
Stapel, Wilhelm
Kirche und Volk 75
Westenhöfer
Biologie 10